# Criptojudíos Siglos XVI-XVIII

**Silvia Hamui Sutton (coord.)**

CDIJUM
Centro de Documentación e Investigación Judío de México ®

# Criptojudíos

## Siglos XVI-XVIII

Silvia Hamui Sutton (coord.)

CDIJUM
Centro de Documentación e Investigación Judío de México®

*Este libro ha sido posible gracias*
*al invaluable apoyo*
*del Sr. Jaime Bernstein Kremer*

**DIRECTORIO PATRONATO**

**Presidente**
Sr. Rubén Goldberg Javkin
**Presidenta Honoraria**
Dra. Alicia Gojman Goldberg
**Vicepresidente**
Sr. Mayer Zaga Galante
**Secretario**
Sr. Jaime Balas Salame
**Tesorería y Recaudación**
Sr. Salomón Dichi Cohen
**Pro Secretario**
Mtra. Silvia Bialik Perel
**Pro Tesorero**
Dr. Luis Haime Levy
**Presidentes de Comités**
**Académico**
Dra. Silvia Hamui Sutton
**Construcción**
Arq. Ezra Cherem Behar
**Difusión**
Lic. Alberto Rayek Balas
**Genealogía y Demografía**
Sr. Alejandro Rubinstein
**Legal**
Lic. Bernardo Strimling Fridman
**Promoción**
Sr. Claudio Kandel Montefiori
**Vocales Ejecutivos**
Sr. Alfredo Achar Tussie, Arq. Isaac Backal Leinhart, Sr. Jaime Bernstein Kremer, Arq. Eduardo Bross Tatz, Sr. Isaac Haim Cherem Sasson, Dr. Aarón Dychter Poltolarek, Dra. Stephanie Kurian Fastlicht, Dra. Fanny Mizrahi Margules, Arq. Jacobo Romano Escaba.
**Director General**
Mtro. Enrique Chmelnik Lubinsky
**Coordinador**
Mtro. David Sergio Placencia Bogarin

**Miembros del Comité Académico CDIJUM**

Dra. Silvia Hamui Sutton
**Presidenta**

Dra. Margit Frenk
Dra. Margo Glantz
Dra. Alicia Gojman
Dr. Elio Masferrer Kahn
Dr. Antonio Rubial García
Dr. Carlos Martínez Assad
Dr. Gabriel Torres Puga
Dra. Angelina Muñiz-Huberman
Dra. Malke Corenstein
Dr. Ilán Semo
Mtro. Ignacio Garza de la Cueva

## Índice

Introducción 11

Presentación 23

*Alicia Gojman de Backal*
*El modo de llamar a Dios* de Joseph Lumbroso
o Luis de Carvajal, el *Mozo* 29

*Silvia Hamui Sutton*
Discursos de los judaizantes novohispanos en torno al Mesías:
desde la devoción de Luis de Carvajal hasta la influencia
de la Ilustración en Rafael Gil Rodríguez 51

*Iván Kopylov*
¿Fue Gregorio López un criptojudío?: intento
de precisar algunos puntos controvertidos
de la biografía de un ermitaño novohispano 79

*Susana Bastos Mateus*
Las "juderías italianas" y los cristianos nuevos portugueses
en la Nueva España del siglo XVII 121

*Angelina Muñiz-Huberman*
Criptojudaísmo o la fuerza de la sangre 147

*Natalia Muchnik*
*Es Villareal tierra de confesos judaiçantes:*
territorialidad del marranismo en la España
de los siglos XVI y XVII 175

*David Gitlitz*
*Cadacualadas*: judaizantes en los reales de minas
en el siglo XVI y la transmisión de la identidad judía 207

*Nathan Wachtel*
¿Una memoria marrana en Celendín, Perú? 235

Semblanza de autores 255

Resúmenes 263

*Introducción*

El término *criptojudaísmo* remite directamente a lo oculto, lo clandestino, lo indebido y misterioso, sin embargo, esas acepciones nos hacen pensar en sus contrapartes, es decir, si pensamos en lo que está encubierto, ¿qué es lo que está expuesto?, si es "indebido", ¿en qué consiste el "deber ser"?, si hay misterio, ¿dónde encontramos la claridad o la comprensión? Es aquí donde las dualidades adquieren una dimensión más compleja, pues ¿desde qué perspectiva se definen los contrarios?, ¿dónde se encuentra la "verdad"?, ¿cómo definir las gradaciones intermedias?

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII los judeo-conversos, tanto de la Península como de las colonias, atravesaron por varias formas de enfrentar el rechazo y la exclusión. En todos los casos, la dicotomía entre lo "público" y lo "privado" se tensaba y relajaba de acuerdo con cada circunstancia. Es cierto que estas delimitaciones se definen, más propiamente, a partir de Rousseau y los románticos, en la esfera de la modernidad, sin embargo, pueden ser aplicadas en ciertos aspectos, en las dinámicas de la época colonial: en torno a los inquisidores, por un lado, y a los judaizantes, por otro. Así, observamos que se generaron varias versiones, equívocos, estrategias y controversias alrededor de mostrar o disimular las creencias. Las diferentes etapas y situaciones en cada contexto, a lo largo de tres siglos, no sólo revelan el desenvolvimiento histórico y cultural de *ideologías* que, desde una perspectiva diacrónica, comprenden tendencias políticas, económicas y sociales cambiantes, sino también transiciones particulares de individuos o grupos específicos (en

este caso, de los judaizantes). Desde lo sincrónico, podemos considerar valores, prácticas y creencias (en un momento dado) de una comunidad diversa inserta en una plataforma que intentaba ser homogénea.

¿Cómo comprender lo público y lo privado? Hay que tener en cuenta que este dualismo no constituye una única oposición, sino una serie de contrarios o contrastes. En una misma representación podemos encontrar ambas perspectivas, es decir, dependiendo del enfoque desde donde se mire, ésta puede ser pública o privada en diferentes grados. Nora Rabotnikof menciona tres criterios heterogéneos para dilucidar las distinciones: a grandes rasgos, la primera corresponde a la confrontación entre lo "colectivo" y lo "subjetivo", es decir, alude a lo que es de interés común, lo que atañe a lo comunitario y a lo *público*; mientras que lo privado se entiende como "aquello que refiere a la utilidad o el interés individuales. De allí también que, en algunas definiciones, el término *público* aparezca como lo 'perteneciente o concerniente a todo un pueblo' y, por tanto, su referencia a la autoridad [...], al Estado".[1] Esta noción se asocia con lo político y lo cívico comunitario o el "deber ser" común. Por su parte, lo privado —menciona la autora— designa lo singular, individual o particular.

El segundo criterio de Rabotnikof refiere a lo "visible" frente al "ocultamiento": lo ostensible y manifiesto contra lo secreto. Es fácil deducir que lo primero corresponde a lo "público", evidente y palpable, mientras el ocultamiento se sustrae de la mirada de los otros, lo que torna privado. El tercer criterio es el

[1] Nora Rabotnikof, *Lo público y lo privado,* p. 4, en DE: https://perio.unlp.edu.ar/sitios/opinionpublica2pd/wp-content/uploads/sites/14/2015/09/T1.2-Rabotnikof-.P%C3%BAblico-y-privado.desbloqueado.pdf. Consultada el 14 de diciembre de 2018.

binomio de la apertura-clausura: "[lo] público designa lo que es accesible, abierto a todos, en oposición a lo privado, entendido como lo que se sustrae a la disposición de los otros".[2] La noción de espacio está presente en este rubro, ya que la "apertura" (lo "público") tiene que ver con lugares externos (calles, plazas). En contraposición percibimos las cercas, que implican clausura o límites.

Es cierto que estos estratos planteados por Rabotnikof no pueden recortarse de manera tajante, ni explicarse sin estar relacionados. Los cruces entre una delimitación y otra son frecuentes y, en ocasiones, contradictorios, pues no todo lo público es accesible.

> La pluralidad de sentidos también se relaciona con el hecho de que, si bien tales significados no pueden ser considerados en sí mismos términos evaluativos (como "justo", "bueno", "democrático", etc.) a menudo son utilizados en contextos evaluativos, tanto para defender la primacía de lo público sobre lo privado como para reivindicar la autonomía del ámbito privado frente al escrutinio público (en sus distintas acepciones o contextos de debate).[3]

Ahora bien, nuestro propósito es aplicar esas distinciones en el contexto novohispano, mostrar los cruces entre lo colectivo-individual, lo visible-oculto y la apertura-clausura, mismos que tienen un significado distinto desde la perspectiva de los inquisidores, por un lado, y de los criptojudíos, por otro. Una misma representación puede concebirse como "colectivo, visible y abierto" o como "individual, oculto y privado". Sin embargo, la complejidad surge cuando confluyen un sector con otro, es decir, cuando se perciben dos aspectos contradictorios en una

[2] *Ibid*., pp. 4-5.
[3] *Ibid.*, p. 6.

misma representación. Así, lo "colectivo", por ejemplo, puede ser observado desde lo privado, o lo "secreto" como "público".

Sabemos que en la Nueva España el plano estatal y el religioso encarnaban lo público, intentando homogeneizar las conciencias de los habitantes bajo una misma ley, es decir, lo político-religioso dominaba las acciones y pensamientos en contraste con lo particular o individual. La Iglesia y el virrey representaban el poder del rey: implicaban una plataforma ideológica que se imponía al pueblo. Los decretos leídos en *público* eran manifestaciones normativas que marcaban el valor cívico comunitario. Según esta perspectiva, desde los criterios de Rabotnikof, representaban la primera de las distinciones entre lo público y lo privado. Sin embargo, otras instancias de poder (instituciones y autoridades) se derivaban de este estrato: el Tribunal del Santo Oficio, entre ellos, era parte del poder eclesiástico, encargado de perseguir y condenar la herejía. La institución representaba dicotomías entre lo colectivo, por un lado, por ser una instancia política y autoritaria; pero también secreta, es decir, mediada por sus propias reglas internas y sus dinámicas carcelarias. Tanto la exposición de poder del Tribunal del Santo Oficio (en los Autos y Edictos de fe), como el ocultamiento, dentro de las cárceles, fluctuaban de acuerdo con las condiciones y necesidades de cada contexto y situación. Es sabido que los Autos de fe eran verdaderas representaciones para mostrar las jerarquías de autoridad.

> Si bien los Autos de Fe celebrados en Nueva España podrían ser definidos como simples actos protocolarios en los que la Inquisición leía públicamente las sentencias, conformadas con el paso de los años, de los reos que detenía, lo cierto es que su verdadero significado e impacto iba mucho más allá de

> lo que podríamos imaginar. Eran la fase última de un extenso y desgarrador proceso jurídico, así como el instrumento mediático que permitía a las autoridades civiles y eclesiásticas controlar ideológicamente a la población a través del miedo y el castigo. Eran a la vez un espacio social dinámico donde los espectadores jugaban un papel determinante con sus gritos, miradas y aplausos, una fiesta sublime y dramática repleta de simbolismos que *embellecía* las calles y unía a la sociedad contra la herejía que debía ser exterminada, eran ceremonias religiosas multitudinarias financiadas por la Inquisición para presumir su poder y riqueza al tiempo de cumplir su sagrada misión.[4]

Mediante el miedo y la amenaza, las autoridades motivaban a la población cristiana a delatar a los herejes, hecho que contaminó el capital social al provocar la sospecha y la desconfianza en el "otro". El plano político permeaba las decisiones individuales y generaba la ruptura. Sabemos que en los regímenes monárquicos todo se torna político y arrasa con el espacio privado. La esfera pública intenta eliminar la identidad, las diferencias, la pluralidad, en consecuencia, los seres humanos se vuelven autómatas de un sistema que los priva de su individualidad, de su dignidad. En la Nueva España,

> una de las tácticas de los inquisidores para reunir información y hacer funcionar el mecanismo de poder fueron los Edictos de fe que motivaban a la población a la delación. Así, exhortaban públicamente a la gente, mediante amenazas de excomunión, cargos de conciencia y tortura, a que identificaran comportamientos sospechosos de "judaizar", como prender velas o lavarse el viernes por la noche o no comer carne de cerdo.[5]

---

[4] Armando De Maria y Campos Adorno, "Judaizantes, Inquisición y Autos de Fe en la Nueva España, 1575-1659: revisión histórica y perspectiva cultural", en Silvia Hamui Sutton, *Judaizantes: miradas desde el interior y el exterior de la Nueva España*, México, UNAM (en proceso de publicación) p. 183.

[5] Silvia Hamui Sutton, *El sentido oculto de las palabras en los testimonios inquisitoriales de las Rivera: judaizantes de la Nueva España*, México, UNAM, 2010, p. 40.

Así, desde la perspectiva social, el Estado y la Iglesia oficialmente anulaban lo privado, no obstante, como autoridades, poseían sus ejercicios políticos internos. En el Tribunal de la Inquisición el ocultamiento tenía que ver con varias disposiciones en su estructura: desde el anonimato del delator, hasta las formas de tortura que utilizaban las autoridades para extraer la "verdad" a las víctimas. Un constante vaivén de pautas de conducta y conveniencias se manifestaban en función del poder. Así, los comportamientos individuales ("privado") de los inquisidores podían estar avalados por el rey y el papa ("público- colectivo"), de tal manera que, en varias ocasiones, se normativizaban las mismas transgresiones. En este sentido, la segunda distinción de Rabotnikof (lo oculto, secreto, confidencial, etc.) se entremezcla con la primera (lo general, estatal, político, etc.), es decir, lo colectivo con lo oculto, lo exterior (espacial) con lo individual, o lo abierto con el secreto, es decir, los planos se entretejían en una complejidad de distinciones.

La tercera diferencia que propone la autora entre lo "público" y lo "privado" se puede aplicar en este mismo ejemplo del contexto novohispano, pero desde la "apertura"-"clausura", que refiere el espacio físico, mismo que supone también lo "visible" y lo "oculto" y que delimita lo "exterior" y lo "interior". Más allá de las plazas y las iglesias o el propio Tribunal del Santo Oficio ("públicos"), las cárceles secretas o *perpetuas* de la Inquisición tenían dinámicas en que reos y autoridades se desplazaban de espacio en espacio según sus jerarquías.

Ahora bien, los criptojudíos, por otro lado, consideraban lo "público" y lo "privado" desde su propia perspectiva. Como minoría perseguida e inserta en una sociedad cristiana

mayoritaria, procuraban conformar una comunidad clandestina para preservar sus creencias y valores mosaicos. Es decir, lo "privado" de su judaísmo se incluye en la plataforma "pública" en la que se imponían prácticas ajenas a ellos. La necesidad de preservar su cultura milenaria en condiciones adversas generó comportamientos y expresiones encubiertas sólo comprendidas por los miembros del grupo. El reconocimiento, "colectivo-privado", era esencial para fomentar sus creencias y prácticas rituales asociadas con la Ley de Moisés. Varias acciones y expresiones de doble significado llevaban aparentemente un mensaje directo para la sociedad mayoritaria, pero que a los ojos de los conversos revelaban una verdad oculta. Así, a nivel individual intentaban convencer a los recién llegados para que formaran parte de su congregación:

> Ven acá María, ¿no eres tú de los nuestros? y esta confesante le respondió que, ¿qué quería decir en aquello?, y la dicha Justa Mendes le respondió que lo que quería decir era: que había de ayunar en un día entero; y esta le respondió que: ¿para qué? y entonces la dicha […] Justa Mendes, le dijo que para salvarse guardando la Ley de Moisés en que se hacían algunos ayunos y especialmente el del día grande y que la dicha Ley de Moisés era la buena, verdadera y necesaria para la salvación y no la de Jesucristo, nuestro señor, que esta confesante profesaba, que era falsa e iba errada en seguirla.[6]

Inmersa en un andamiaje colectivo en que Iglesia y Estado imponían sus reglas ("público"), pero, contenida en este estrato, se encontraba la comunidad conversa, que desde lo prohibido ("secreto") buscaba mantener sus costumbres y su fe milenaria. Así, las prácticas religiosas de los judaizantes enfrentaban

[6] Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, vol. 403, exp.3ª. f. 304r-v.

contradicciones entre lo público y lo privado, ya que lo "propio" (que se conformaba, a su vez, de lo "colectivo" mosaico) chocaba con los paradigmas colectivos cristianos.

Es cierto que cada *constructo* religioso, cualquiera que sea, requiere de diferenciación. Cada uno se edifica de acuerdo con ciertas reglas, dogmas y mitos que tienen que ver con narrativas y creencias, pero también con rituales propios que dan sentido a lo sagrado. En este sentido, los ritos, en contextos de libertad, combinan la *colectividad*, la *visibilidad* y la *apertura* (de los que pertenecen al grupo). Estos mismos conceptos, sin embargo, también se consideran desde otro enfoque, ya que son los individuos los que los interpretan y practican. En el contexto de censura novohispano, los criptojudíos aparentaban ser cristianos a la luz pública, pero practicaban su religión en la intimidad de su hogar. Es decir, la plataforma de lo "colectivo" mosaico se tornaba secreto y oculto, por lo que lo visible y manifiesto, resultaba ajeno: asistir a la iglesia, hincarse frente a Cristo, comulgar y confesarse. La confusión de planos los llevó a un sincretismo difícil de desglosar. La represión y el miedo hizo de lo manifiesto, un cruzamiento de fronteras en las que se confundían las prácticas y creencias.

Los rituales judíos se desempeñaban en las casas de manera clandestina, incluso a escondidas de la propia servidumbre o de los esclavos que convivían con ellos. De esta manera la religión judía se volvió doméstica, por tanto, eran las mujeres quienes, a su entender, desempeñaban y dictaban los procesos rituales, ya que no había objetos ni referencias sagradas (*Torá*, rabinos, sinagogas, etc.) para apegarse a la ortodoxia. El ocultamiento implicaba también la "clausura" espacial, pues,

como se mencionó, se cuidaban de no mostrarse (a la sociedad mayoritaria) cuando encendían las velas de *Shabat*, de no comer cerdo (diciendo que estaban enfermos) o disimular los frecuentes ayunos que realizaban para expiar la culpa por transgredir la Ley de Moisés, sobre todo, el llamado "Día Grande", que correspondía a *Yom Kipur*, día del perdón y expiación de los judíos.

Por lo menos a principios del siglo XVII, desde la perspectiva de los inquisidores novohispanos, lo visible y lo oculto era difícil de distinguir a simple vista, porque, aunque sabían de la existencia de lugares de rezo de la Ley de Moisés, su interés residía en otras cuestiones de fe y poder. Sin embargo, durante la década de 1640, hubo una oleada de persecuciones de judaizantes en la que fueron encarcelados la mayoría de ellos, confiscándoles sus bienes y rompiendo con sus dinámicas clandestinas. Es decir, el plano de lo "colectivo" político se entrecruzó con el plano de lo "oculto". De esta manera, el Tribunal del Santo Oficio disolvió la comunidad secreta de los conversos.

Dentro de las cárceles se generaron varias dinámicas de los judeo-conversos que fluctuaban entre lo "público" y lo "privado". En la manera de comunicarse, por ejemplo, utilizaban un doble discurso para sobrevivir: por un lado, expresaban lo que los jueces del Tribunal querían escuchar en las audiencias y, por otro, lo que dialogaban en la intimidad de su cárcel. Muchas veces, los prisioneros utilizaban códigos para entenderse entre ellos, como sonidos de palitos que representaban letras o palabras; otras veces inventaban apodos para encubrir la identidad de sus correligionarios o para burlarse de las autoridades. Hay testimonios en que los judaizantes convenían sentidos que sólo ellos comprendían creando diálogos ocultos como una estrategia

efímera de conocer su situación en la cárcel, pero también un medio de comunicación diferido que intentaba salvaguardar su integridad ideológica. Un testimonio menciona:

> Y q[ue] en las cárceles secretas se comunicó con otros presos, usa[n]do de nombres supuestos para no ser conocidos de los [al]caldes, como lo son los de: Perla, Rosa, Azucar, Gil el de las calzas, el Gallo blanco, el Tío, La sin nombre y ot[ros], y valiéndose para llevar y traer recaudos de un gato […] que bajaba a dichas cárceles.[7]

Ante el "secreto", los inquisidores utilizaban estrategias prohibidas por el Rey, que rompían con las normas establecidas en torno a lo "público y lo privado" oficial en primer término. Muchas veces invadían los espacios de los prisioneros, pues en ocasiones introducían a espías en las celdas de los acusados para obtener información confidencial. Un ejemplo fue Gaspar Alfar, un soplón encarcelado el 26 de agosto de 1641. Este se mostraba solidario con los presos para compartir sus secretos y luego denunciarlos ante los inquisidores, quienes le proporcionaban papel foliado y lápices para su registro. Aunque trasgredía teóricamente los lineamientos del sistema, el engaño era un medio efectivo para obtener información, que facilitaba la obtención de información:

> Oyó este declarante [Gaspar Alfar, el soplón] que una de las dichas mujeres que se llama María dijo hablando con la otra que es su hermana y se llama Isabel, Perico [esta palabra aparece tachada], y ella respondía 10 veces perico, perico, que según le parece a este declarante, es seña con que se entienden, y la María le preguntó, ¿Mi madre está por ahí? Respondió la dicha Isabel, si ahí está junto, ¿Como te ha ido?, ¿Dijiste de alguno?, ¿Quedaron contentos? Y este declarante infiere que debía de preguntarle como le había ido en la audiencia porque acababa de bajar de ella, aquí respondió la dicha María, no quedaron satisfechos, a las

[7] AGN, Inquisición, vol. 408, exp.1, f.379-v.

> cuales razones dijo doña Blanca, (cuyo sobrenombre no sabe este declarante) aunque sabe que es Madre de ellas, dichas dos María Isabel), en no dando a alguien no están contentos; no no firmé calla no venga aquel diablo (que le parece que lo decía por el alcalde) que es ya hora que baje y hay gran pena [...] y luego después de haber callado un breve instante habló la María y dijo, [¿] oyes? A lo que la dicha doña Blanca muy enfadada dijo, ¡Ea!, con que callaron y este declarante se subió arriba, por ser ya hora de audiencia.[8]

Desde el tercer nivel propuesto por Rabotnikof, en el que se refiere al espacio, entre la "apertura" y la "clausura", podemos observar que las cárceles *secretas* contemplaban sus propias dinámicas entre lo "público" y lo "privado". Lo colectivo, político y autoritario se ubicaba en el Tribunal, organizado con jueces, escribanos, alcaides, etc. Por otro lado, las celdas estaban distribuidas en varias zonas. Hay testimonios, por ejemplo, de las malas condiciones en que se encontraba la cárcel después de la gran inundación de 1629: los calabozos ("clausura"), además de húmedos e insalubres no eran suficientemente espaciosos. Las paredes estaban tan porosas que podían hacerse agujeros para comunicarse de una celda a otra.

> Mira muy bien por esos agujeros, ¿es posible que tengas ahí un palo con qué escarbar? A que dijo Isabel estirando todo el brazo, y no alcanzó, y dijo la madre: yo también me un palo de cerca de una vara, y no alcanzo, ni me oyen por esta pared, está muy fuerte, y dijo María, yo también he escarbado y no puedo hacer nada porque hay una piedra muy grande, a que dijo la madre, mira por ahí y respondió Isabel, ya fue María a ver por el agujero, con que callaron por un rato.[9]

[8] AGN, Inquisición, vol. 401, Exp.3, f 285.
[9] AGN, Inquisición, vol. 401, exp.3, fs. 304v-305f.

Más allá de convencerse de la "verdad" de la Ley de Cristo, como pretendían los inquisidores, los judaizantes se apegaban a sus creencias y también desempeñaban sus rituales en la cárcel. Así, de alguna manera, se transmitían de boca a oído, las fechas del ayuno del "Día Grande", las oraciones que recordaban, o se daban ánimos para permanecer fieles. Aunque hubo ocasiones en que la angustia, la mentira, la incertidumbre y la tortura les hizo delatar a sus correligionarios, intentaban mantener lo "propio", mencionando nombres de personas fallecidas o que vivian en otros países.

De esta manera vemos cómo la dicotomía "público-privado" aparece en contraposición directa a las categorías de Estado-sociedad civil, por lo que resulta difícil su especificación en los diferentes estratos desde donde se perciba. Los términos son ambivalentes porque se utilizan indistintamente en varios niveles, resultando opuestos y contradictorios. Aún así, podemos concluir que lo "público" y lo "privado", tanto de los inquisidores como de los judaizantes, se entrecruzaba. Sin embargo, los primeros tenían la plataforma de lo colectivo (oficial) de su parte, pues representaban la autoridad, es decir, las rupturas eran asimiladas por la ley de manera normalizada o, por lo menos, estaban sobreentendidas como el "deber ser". En el caso de los judaizantes, la oscilación entre lo privado y lo público estaba atravesada por el miedo y la incertidumbre de encontrar una salida alternativa para mantener su fe y no ser llevados a la hoguera.

*Silvia Hamui Sutton,*
*diciembre de 2018*

*Presentación*

El Centro de Documentación e Investigación Judío de México tiene como objetivos la custodia y preservación del patrimonio documental que conforma el desarrollo y testimonio de la colectividad judía. Como parte de las actividades del Comité Académico se encuentra la realización de congresos, seminarios, cursos y publicaciones académicas para el fomento de la educación y la cultura judía de nuestro país. Los capítulos aquí presentados descubren nuevas facetas de los judaizantes durante la época colonial y los sedimentos criptojudíos que a lo largo de la historia han permanecido hasta nuestros tiempos. Los temas son variados e interesantes y se abordan desde una mirada crítica y fundamentada.

A cargo de la Dra. Alicia Gojman de Backal, el primer capítulo nos habla de un librito que Luis de Carvajal, *el Mozo*, escribió entre los años de 1592 y 1594 en el que ruega a Dios por la liberación de él y su familia del cautiverio en el que se encontraban. El libro se titula *El modo de llamar a Dios* que fue descubierto y confiscado durante su segundo proceso. Sus cuarenta y seis hojas contienen una abundante información sobre el misticismo y la religiosidad extrema del joven de 27 años. El documento fue extraído del Archivo General de la Nación en 1932 y recuperado pocos meses atrás.

Por su parte, la Dra. Silvia Hamui Sutton plantea cómo la esperanza mesiánica fue una constante en la época colonial. Desde Luis de Carvajal, el Mozo, hasta el judaizante Rafael Gil Rodríguez, en el siglo XVIII, la idea del Salvador del Mundo se fue modificando de acuerdo con la *mentalidad* de cada época.

Así, la hipótesis que sostiene este trabajo es que el Mesías esperado tiene que ver con las ideas e influencias históricas y existenciales. La tendencia de los judeo-conversos del siglo XVI estaba más apegada a los escritos y fuentes bíblicos, por lo que las referencias al Mesías estaban sustentadas en las propias Escrituras. La alusión a los profetas era más común, así como la humildad ante Dios. En cuanto a los criptojudíos del siglo XVII, podemos afirmar que a mayor incertidumbre, más intenso era el miedo y la esperanza en la llegada del Mesías. Su postura era más dogmática, pero también más ferviente e impetuosa, es decir, en esta época las referencias mesiánicas estaban más deslavadas y se sustentaban en suposiciones, noticias, recuerdos y supersticiones, todo ello cargado con un sincretismo notable. Así, el mesianismo de entonces era una manera de justificar la incongruencia de su situación. En el siglo XVIII Rafael Gil Rodríguez estaba influido por las ideas de la Ilustración, el racionalismo y la ciencia, por lo que utilizó estos referentes para calcular la llegada del Mesías. De acuerdo con la elaboración de un "sistema de religión" que él inventó, se sentía ungido por Dios para acabar con los inquisidores y salvar a los reos de las cárceles secretas del Santo Oficio.

El artículo del Dr. Iván Kopylov hace un estudio profundo del enigmático beato Gregorio López (1542-1596), conocido como el primer ermitaño mexicano en la historia literaria y espiritual de la Nueva España. A partir de varios estudios (Toro, Cohen, Carvajal) Kopylov expone que el beato era un criptojudío enmascarado. Con base en el *Tratado de Apocalipsis* de López, se adentra en lo "no dicho", es decir, en el sentido oculto que guardan las palabras. "Es muy sintomático —menciona Kopylov—que Gregorio López use la palabra *Ley*, anotando implícitamente que

la Ley de Moisés no se abolió sino que fue reforzada por la fe que los judíos habrán de tener en Jesucristo como Mesías de Israel". Así, más que identificar íntegramente a López con un criptojudío, puede relacionársele con el alumbradismo español y novohispano y el camino personal y directo hacia Dios por la vía espiritual.

El artículo de la Dra. Susana Bastos Mateus se detiene en algunas ciudades italianas, como Venecia, Ferrara y Livorno, en los siglos XVI y XVII, para mostrar cómo éstas fueron polos de atracción para los cristianos nuevos portugueses, tanto para los que aún permanecían en la Península Ibérica como para los que estaban en espacios de la diáspora. En el caso de la Nueva España, Italia representaba para los conversos la "tierra libre". Las historias que fueron recuperadas de sus conocidos, así como la circulación de libros religiosos que deambulaban por el territorio italiano, formó un flujo de comunicaciones entre los portugueses novohispanos y las comunidades italianas.

En el artículo "Criptojudaísmo o la fuerza de la sangre" la Dra. Angelina Muñiz-Huberman parte del título de la novela ejemplar de Cervantes. En su propuesta analiza la herencia, la memoria y la fortaleza de las mujeres, llamadas "las empecinadas", que mantuvieron la identidad judía inclusive en las peores circunstancias, por lo que puede hablarse de una doble vida que era ejemplo de la fidelidad a sus orígenes, de convicción y de entereza. Los factores religiosos y la realidad política externos se enfrentaron con los valores internos y propusieron formas inéditas de crear literatura, de posicionarse en la pirámide social y de motivar nuevas modalidades de misticismo y pensamientos religiosos.

En "*Es Villareal tierra de confesos judaiçantes*: territorialidad del marranismo en la España de los siglos XVI y XVII", la Dra. Natalia Muchnik expone cómo "los conversos hispanos, en gran parte de origen lusitano, carecían de apego al territorio. Tal era la imagen dominante en la sociedad hispana, marcada por los estatutos de limpieza de sangre y la actividad inquisitorial y frecuentemente retomada por la historiografía". Los períodos de estabilidad de los judeo-conversos, que se alternaban con etapas de movilidad geográfica, resultaban en anclajes territoriales. "Es así —expresa Muchnik— cómo "las prácticas judaizantes y la organización de comunidades marranas [...] dan lugar a nuevas formas territoriales [...] que integran a los conversos en la diáspora sefaradí". Por lo tanto, el artículo examina los asentamientos de los criptojudíos, tanto desde sus "territorios circulatorios" como desde el registro imaginario así creado.

En "*Cadacualadas*: judaizantes en los reales de minas en el siglo XVI y la transmisión de la identidad judía", el Dr. David Gitlitz nos habla de quienes llegaron a México en el siglo XVI, casi todos de abuelos españoles y padres portugueses, que escogieron el exilio para conservar su religión y que fueron convertidos a la fuerza. De los que llegaron al territorio novohispano, una minoría decidió buscar sus fortunas en los reales de minas. A diferencia de los judaizantes que se agregaron en el gran *minyan* informal de la capital novohispana hacia el final de ese siglo, éstos vivían en cierto aislamiento, por lo que escogieron no transmitir su sentido de identidad judía a sus hijos. Para explorar el porqué de esa decision, el autor toma como ejemplo a Gabriel de Castellanos cuya familia, llegada a Nueva España en 1534, es quizás la

primera judaizante en el norte del continente americano. Gitlitz menciona que hay recursos suficientes para trazar la biografía detallada de dicha familia, en la cual se revelan costumbres religiosas conocidas con precisión. Más allá de dicha familia, también se refiere a otros criptojudíos que tuvieron características parecidas.

El capítulo del Dr. Nathan Wachtel, "¿Una memoria marrana en Celendín, Perú?", explica cómo la pequeña población de dicho lugar, ubicado en la región de Cajamarca, es famosa por tener origen judeo-portugués, según una tradición oral muy difundida. Su capítulo se basa en testimonios de los propios habitantes que atestiguan ciertos indicios de identidad, como su apariencia física o sus oficios. Ellos mismos se hacen llamar "judíos errantes" por su constante desplazamiento comercial. Wachtel narra un episodio reciente que trata de una conversión colectiva al judaísmo oficial ortodoxo en los años 1989-1991 en el norte de Perú, mismos que han emigrado a Israel. Ante ello, Wachtel se pregunta: ¿de dónde viene la identidad judeo-portuguesa en Celendín?, ¿son cristianos nuevos descendientes de la época colonial?, ¿existen huellas de costumbres familiares con rasgos marranos? A partir de una investigación de campo, el autor indaga éstas y otras preguntas que intentará esclarecer.

# El modo de llamar a Dios de Joseph Lumbroso o Luis de Carvajal, el Mozo

Alicia Gojman de Backal

*Introducción*

Luis de Carvajal, el *Mozo*, nació en la Villa de Benavente en el año de 1567, en lo que se conoce como la Raya de Portugal, lugar donde se asentaron muchas familias de origen judío que habían continuado con sus prácticas a pesar de su conversión al cristianismo. Su familia se consideraba muy devota y cuidaba con esmero lo que llamaban la Ley de Moisés.

Los padres de Carvajal pronto fueron a radicar a Medina del Campo, donde el joven Luis estudió, además de retórica y latín, la religión de Moisés. Dichos estudios fueron dirigidos por los jesuitas, que hicieron del joven un especialista en latín y caligrafía, y por las enseñanzas de su padre Francisco Rodríguez de Matos, que lo instruyó en la religión judía.

La llegada de su tío llamado Luis de Carvajal, el Viejo, con la capitulación de Felipe II, rey de España, abría la posibilidad de viajar a la Nueva España y llevar con él a

> cien hombres, los sesenta de ellos labradores casados con sus mujeres e hijos, y los demás soldados y oficiales para el descubrimiento y pacificación de las provincias que han de ser intituladas El Nuevo Reino de León […] sin pedir a ninguno de ellos información alguna, que por la presente encargamos al dicho capitán Luis de Carvajal que tenga mucho cuidado de que sean personas limpias y no de los prohibidos a pasar a aquellas partes y principalmente que no lleve ningún casado que deje a su mujer en estos reinos, lo cual cumplid sin poner por ello impedimento alguno. Fechada en Toledo a 14 de

junio de 1579. Yo el Rey y refrendada de Antonio de Eraso y señalada de los del Consejo.[10]

Lo primero que Carvajal, el *Viejo*, llevó a cabo fue convencer a su hermana Francisca Núñez de Carvajal y a su cuñado que lo acompañaran a poblar esas tierras que les traerían muchos beneficios. El rey lo consideraba como un hidalgo y confiaba en él para lograr su hazaña. Carvajal tuvo que comprar una nave y buscar a esos cien hombres que pudieran acompañarlo a poblar las tierras en el Nuevo Mundo. Así fue como su hermana y su cuñado partieron con él y llevaron a su familia a una tierra desconocida.

Los nombres y el origen de las personas que acompañaron a Carvajal en su viaje de 1580 se encuentran en una declaración que hizo ante los oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla, además de otra lista que dio a los inquisidores en 1589, durante su proceso. En esa lista aparecen los nombres de algunos de los colonizadores, de las personas casadas o solteras que el capitán llevó a la Nueva España, su lugar de origen y los nombres y origen de los padres. Es obvio que muchos de ellos tenían antecedentes y prácticas religiosas judaicas.[11]

La travesía fue difícil ya que además de los pasajeros, debía llevar carga de alimentos, instrumentos de todo tipo y, sobre todo, armas para defenderse de ataques de los piratas ingleses que buscaba robarles las mercancías. Los hijos de su hermana eran en total nueve entre los cuales se encontraba su pequeño sobrino de 14 años llamado Luis de Carvajal, el *Mozo*.

[10] Samuel Temkin, *Luis de Carvajal de la Cueva: los principios del Nuevo Reino de León*, Monterrey, México, UANL, 2017, p. 117.
[11] Lista de 1580, en *ibid*., p. 118.

La nave llegó a Tampico el 15 de octubre de 1580, lugar donde los chichimecas habían causado grandes daños y los pocos españoles que aún vivían en el lugar deseaban salir de allí. Sin embargo, la llegada de nuevos colonos los animó a quedarse. El pequeño Luis se había enfermado en el barco, tenía mucha fiebre y escalofríos y fue atendido por un médico de apellido Morales, amigo de su padre. Al desembarcar grande fue su sorpresa y la de su familia al encontrarse con un lugar inhóspito y lleno de mosquitos. Después de la grandeza de Sevilla les parecía que Tampico y Pánuco, con el calor y la humedad y las pocas casas mal construidas, eran un desastre y empezó la desilusión. Por otro lado, la noticia de que los indios se habían rebelado aumentó el miedo entre ellos. No sabían si las condiciones eran iguales en todo el territorio, pero lo que recibieron fue un gran desengaño.

La familia de Rodríguez de Matos, compuesta por cinco hijas y cuatro hijos, sufrió las malas condiciones en las que se encontraba la población. Gaspar, el hijo mayor, era sacerdote y fue el primero en tocar tierras americanas; la relación con sus padres y hermanos era buena, pero ignoraba que ellos continuaban con sus prácticas judaicas. Isabel de Andrade había perdido a su marido Gabriel de Herrera en Astorga, España; Leonor era joven y hermosa al igual que su hermana Catalina; las pequeñas eran Mariana y Ana o Anica; el hermano mayor de Luis, Baltasar, era su mejor compañero, y Miguel, el más pequeño, siempre buscaba su compañía.

Luis, el *Mozo*, fue nombrado heredero de su tío, ya que en la Capitulación que le fue otorgada decía que esa gubernatura duraba dos generaciones. Por ello, debía acompañarlo en todas sus expediciones y enfrentar los problemas con los chichimecas,

así como las dificultades cotidianas en ese territorio inhóspito. Su padre no dejaba de instruirlo en la Ley de Moisés y la familia cuidaba con mucho celo sus costumbres.

Fue precisamente en Pánuco donde, por seis pesos, Luis compró a un fraile su primera Biblia, y en ella empezó a estudiar con gran fervor. Ahí aprendió el pacto que el pueblo judío tenía con el creador que era realizar la circuncisión a los hijos varones al cumplir los ocho días de edad. Por ello decidió circuncidarse con unas tijeras en un lugar remoto donde no fuera descubierto. Desde muy joven aceptó la ley de Moisés como la única y la verdadera, consciente de los peligros que ello implicaba. El padre le enseñó a cuidar el sábado, a celebrar las fiestas judías, sobre todo el año nuevo o *Rosh Hashana* y el día del perdón o *Yom Kipur*.

La buena relación con su tío no duró mucho ya que éste le exigía y lo vigilaba constantemente. Se rebeló contra él y decidió buscar otra forma de sobrevivencia acompañando a su padre hasta la Ciudad de México. Ahí conoció a los correligionarios que formaban un grupo bastante numeroso y que, al igual que su familia, seguían con su judaísmo en secreto. Fue durante uno de esos viajes que enfermó Rodríguez de Matos en casa del doctor Morales, y pidió a éste ser enterrado a la usanza judaica, con ropas limpias traídas de Rouan, Francia, y en tierra virgen. Por ese motivo *Luis*, el *Viejo*, desheredó al *Mozo* y tuvo problemas con su hermana Isabel, ferviente judía que trató de convencerlo de que volviera al judaísmo, prácticas que el *Viejo* desconocía porque sus padres conversos lo criaron como cristiano.

La situación del joven Luis en Pánuco era precaria y sus hermanas sufrían de mala alimentación así como de falta

de mejoras en su vida cotidiana. Un día llegaron dos apuestos caballeros y decidieron casarse con ellas y sacarlas de ese lugar tan inhóspito. Eran dos criptojudíos que al saber de su existencia fueron en su búsqueda.[12] Salieron de Pánuco dejando a su tío y a los demás pobladores que admiraban la suerte de estas jóvenes que se habían convertido en personas adineradas. Sus destinos fueron la ciudad de Taxco y la ciudad de México, donde rehicieron sus vidas. Baltasar y Luis se dedicaron a vender mercaderías de diverso tipo y ganarse así el sustento. Frecuentaban a sus correligionarios con los cuales celebraban el sábado y demás ceremonias judaicas.[13]

Después de la muerte de su padre Luis se convirtió en un judío ferviente, estudiaba y leía todo lo que caía en sus manos y guardaba con esmero fiestas y ceremonias al tiempo que escribía pequeños libritos para que su familia pudiera tener las oraciones que debían recitarse en cada ocasión. Sabía del peligro que corría en esas tierras donde ya la Suprema había instalado el Tribunal de la Inquisición. Decía que la única forma de salvar su alma era creyendo en la religión judía que era la única y la verdadera.

---

[12] Jorge de Almeyda era uno de ellos y tenía haciendas en Taxco donde llevó a vivir a su esposa.

[13] Para conocer más acerca de la vida de los Carvajal, *cf*. Alberto María Carreño, "Luis de Carvajal el Mozo", en *Memoria de la Academia Mexicana de la Historia*, num. 15 (enero-marzo de 1956); Boleslao Lewin, La Inquisición en Hispanoamérica (judíos, protestantes y patriotas), Buenos Aires, Proyección, 1962; Seymour B, Liebman, *The enlightened, the writings of Luis de Carvajal el Mozo*, Coral Gables, University of Miami Press, 1967; Pablo Martínez del Río, *El Alumbrado*, México, Porrúa, 1937; Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*, México, Publicaciones Herrerías S.A., s.f., 5 vols.; y, del mismo autor, *El libro rojo*, México, Publicaciones Herrerías, 1867; Alfonso Toro, *Los judíos en la Nueva España*, sel. de documentos del siglo XVI Ramo Inquisición, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1932; y del mismo autor, *La Familia Carvajal, estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVI*, México, Patria, 1944, 2 vols.

*El modo de llamar a Dios*

Luis de Carvajal, el *Mozo*, fue procesado dos veces por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México. En su segundo proceso que duró un año (1595-1596), fue arrestado por haber seguido de nuevo la Ley de Moisés. Escondidos dentro de su sombrero, durante su arresto le encontraron varios libritos pequeños que había escrito durante su vida. En una bolsa, encuadernados en cuero negro y escritos de molde en latín, llevaba tres libritos a los que llamó *Salmorum*, *Profhete* y *Génesis*.
Además de esos libritos le encontraron en su casa de Tlatelolco lo que llamó sus *Memorias* o sea su autobiografía, la cual había escrito durante los años que estaba cumpliendo su primera sentencia en el Hospital de los Convalecientes y en el Colegio de Santiago de Tlatelolco, las que había pensado enviar a sus hermanos a Pisa, Italia, lugar donde se encontraban después de haber escapado del Tribunal de Nueva España.[14] Con insistencia le preguntaban los inquisidores acerca de otros libritos que le fueron encontrados, que eran "unos cuadernitos escritos a mano con cubiertas blancas de papel, que en uno de ellos estaban los Mandamientos y Artículos de la Ley de Moisés y el otro titulado *El modo de llamar a Dios*, así como un tercero donde estaba el Salterio encuadernado en 'becerro leonado con manecillas de plata'".[15]

Luis contestó a sus captores que los dos primeros libritos

[14] Baltasar y Miguel lograron esconderse durante los primeros procesos de Luis, su madre y hermanas. De ahí se fueron hacia Campeche donde fueron auxiliados por un familiar para tomar un barco que los llevó hacia Europa.
[15] *Cf. Procesos de Luis de Carvajal (El Mozo)*, México, AGN/Secretaria de Gobernación/ Talleres Gráficos de la Nación, 1935, pp. 117-459.

los había escrito él y el Salterio lo escribió un judío a quién le enseñó gramática, que se llamaba Agustín Juárez que vivía en Santiago Tlatelolco. A uno de esos libritos le llamó *Lex Adonai*, estaba escrito con letras latinas y capitulares de hoja de oro, que con el tiempo sus hojas blancas perdieron su color al igual que el otro titulado, *El modo de llamar a Dios*, el cual contenía todas las plegarias para pedir a Adonai que librara a su familia de la terrible situación en la que se encontraba.

La dedicación de Luis al estudio del judaísmo y la religión dada a Moisés por Dios, lo había convertido en un sabio y docto conocedor de la ley judía y el transmitirla a su familia y a sus correligionarios fue una tarea que practicó durante su corta vida. Encontramos en su proceso sus confesiones acerca de los libritos que escribió y a quienes se los dedicó. Un libro para su hermana Mariana que contenía el capítulo 49 de Esaias, escrito en romance y forrado de terciopelo verde, que ella perdió en la calle. Un librito que le hizo en romance con su letra a Justa Méndez, en donde puso todas las oraciones que conocía. A ella se lo quitó el Inquisidor durante su proceso. A Constanza Rodríguez le encontraron otro de los libritos de los Mandamientos y artículos de la Ley de Moisés. Además le encontraron otro pequeño libro forrado de terciopelo negro, ya muy viejo, donde tenía escrita la profecía de Joel. Otro donde había copiado las oraciones que dejó el Lic. Manuel de Morales a Antonio Machado y que se lo leyó a Tomás de Fonseca, su correligionario.

Luis confesó ante los inquisidores que tanto él como su hermano Baltasar utilizaban a diario un librito que cada uno poseía y usaban para los rezos de la noche. Esto nos confirma la cantidad de libritos que Luis se dedicó a escribir para difundir la religión

entre los judaizantes de México. Muchos de ellos estaban cosidos a su segundo proceso y fueron extraídos del Archivo General de la Nación en el año de 1932, perdiéndose las *Memorias*, la *Lex Adonai* y *El modo de llamar a Dios*. Las cartas escritas a su madre y hermanas durante su cautiverio fueron recuperadas poco después.

Se conocían sus *Memorias*, las cuales fueron paleografiadas por Alfonso Toro, así como las cartas que escribió en la cárcel a su madre y hermanas.[16] Esos tesoros fueron devueltos a México en el año 2016, gracias a un coleccionista judío de apellido Milberg, que las adquirió en una subasta y las devolvió a su país de origen.

Los historiadores que se han dedicado al estudio de la familia Carvajal no tenían en realidad conocimiento de los libritos llamados *Lex Adonai* y *El modo de llamar a Dios*. Fue importante conocer mediante sus *Memorias* la vida de Luis de Carvajal el Mozo, pero no dieron mucha importancia a los otros dos.

Para este joven la religión se había convertido en forma de vida, ya que a través de cuidar la Ley de Moisés, podría llegar el día en el cual arribaría el Mesías tan esperado. Desertar del pueblo judío y abandonar su ley era como traicionar a Dios. Cuando la historia hubiese terminado, cuando el pecado de Israel hubiese sido expiado, Dios enviaría a su Mesías, el hijo de David, e Israel sería restaurado a su vieja tierra en paz y seguridad. Antes de morir en la hoguera en el año de 1596, escribió en su testamento: "judaizar no es herejía sino hacer lo que manda Dios nuestro Señor". Ese testamento es otro ejemplo de su erudición y conocimientos de los mandamientos que Dios había dado a su pueblo.

Luis estaba convencido de que Dios le había otorgado

[16] "Memorias" y "Cartas", en *ibid.*, pp. 463-496 y 499-534, respectivamente.

tanto a él como a su familia, portentosos milagros, mostrándose misericordioso y mirándolos con gran predilección. Su fanatismo y su rencor irrefrenable hacia sus perseguidores recrudecieron el amor a la Ley de Moisés, estaba convencido que los hijos de Israel habían cometido pecados, y por ello se encontraban dispersos por el mundo y solo mediante grandes sufrimientos y una devoción total, Dios perdonaría a su pueblo todos sus pecados. Por eso nunca perdió su fe y esperanza y la infundía a todos los que lo rodeaban.

Desde su primer proceso inquisitorial pidió disculpas a Adonai por los pecados cometidos y así escribió: "Pequé señor, mas no porque he pecado, de tu amor y clemencia me despido, temo según mi culpa ser punido y espero en tu bondad ser perdonado". A Luis de Carvajal lo absorbieron cada vez más sus creencias, no importándole morir en el nombre sagrado de Dios (lo que se ha llamado en hebreo *Kidush Hashem*). No obstante su devoción tenía pánico a los tormentos. Su actitud fue la de un hombre profundamente convencido de sus creencias, resuelto a sufrir con verdadero gozo el martirio por el triunfo de la fe a pesar del temor que le causaba la hoguera.

Luis de Carvajal, el *Mozo*, es el primer escritor judío en el Nuevo Mundo. Fue un místico, embriagado por Dios que se dedicó a leer la Biblia con tal celo, especialmente el Génesis, que a los 17 años se circuncidó después de leer el capítulo 17.14 que dice: "Y el varón incircunciso […] será apartado de su pueblo, ya que ha violado mi pacto". Sin importarle el riesgo de perder la vida, su hermano Baltasar hizo lo mismo en 1588 en la celebración de la salida de los judíos de Egipto.

En 1589 Luis fue arrestado por la Inquisición por primera

vez junto con su madre y hermanas. Estando en prisión vivía muy afligido y angustiado. Se consolaba pensando en la salvación de su familia tal como Dios había hecho con su pueblo salvándolo de la esclavitud en Egipto. En sueños escuchaba voces, como las de Job y Jeremías que le decían que estaban orando por ellos. También escuchó la voz del rey Salomón que le dio a beber un líquido dulcísimo con cuya bebida quedó "muy consolado" y fue cuando tomó la decisión de cambiar su nombre por el de Joseph Lumbroso.

Luis rezaba las oraciones principalmente en español con palabras entremezcladas en latín, con español arcaico y portugués. Las palabras que aparecen en sus escritos con mayor frecuencia son Adonai (Señor) y Adonai Tzevaouth (Señor de los Ejércitos) y la oración del Shema Israel: Oye el Señor, el Señor es Uno.

Junto con su cuñado Jorge de Almeyda y con Diego Díaz Nieto, Manuel de Lucena y otros conversos, sabía de memoria las dieciocho bendiciones o *Shmona Ezrey*, las cuales rezaban a diario en silencio. Sobre todo era importante el Salmo 51.17 que dice: "abre tú mis labios y pronuncie mi boca tu alabanza".

El Mozo vivía obsesionado por un sentimiento de culpabilidad debido sobre todo a no haber emigrado a países donde hubieran podido vivir libremente y ejercer su religión y, por otro lado, por haber mentido al ser reconciliado en su primer proceso y no haber muerto en la hoguera por cuidar la Ley de Moisés. Cuando estuvo recluido en el Hospital de los Convalecientes, y luego en el Colegio de Santiago de Tlatelolco, encontró los *Comentarios del Pentateuco* de Jerónimo de Azambujo de Oleaster, dominico portugués que redactó los "trece artículos" de la religión judía escritos por el sabio Maimónides

y que están incluidos hoy en día en la mayoría de los libros de oraciones judíos. Este fraile también dominaba el latín y el griego y no estudiaba solamente a los profetas, en particular a Isaías, sino que investigó los cinco libros de Moisés que formaban el Pentateuco, que los cristianos llaman el Antiguo Testamento y los judíos la Torá.[17] Esos comentarios fueron recogidos por el Santo Oficio en Portugal en los años sesenta del siglo XVI, porque contenían ideas religiosas que no era conveniente que se difundieran. Esto llegó al Colegio de Santiago de Tlatelolco. Esos trece artículos de fe fueron formulados en la ciudad de Fostat, Egipto, por Maimónides, como explicación del Mundo del Más Allá, llamado *Olam Haba* y en su obra *Mishna Torah* donde escribe: "Busca tus caminos y regresa en Teshuva (arrepentido) […] examina tu alma".

Luis salió la primera vez de la cárcel en el año de 1591. Durante varios años siguió estudiando a pesar de su cautiverio. Fue hecho prisionero por segunda vez el 1º de febrero de 1595. En su primera audiencia, llevada a cabo catorce días después, recitó ante los inquisidores los "trece artículos de la Ley de Moysen" que había aprendido de los Comentarios de Jerónimo de Oleaster y declaró que por ellos deseaba vivir y si no fuera posible entonces estaba "aparejado para morir".[18] Ese librito llamado *Lex Adonai* fue confiscado por sus captores y en él Luis se encargó de escribir estos principios tomando como base la Biblia que había adquirido en Pánuco por seis pesos.

En *El modo de llamar a Dios*, que consta de 46 fojas,

[17] Toro, *La familia Carvajal*, tomo II, p. 28, nota 31.

[18] Estos trece artículos los plasmó en su librito que llamó *Lex Adonai* y presenta también los diez mandamientos que Dios entregó a Moisés, iniciando con la oración Oye Israel, el señor tu Dios es uno.

Luis reunió todos sus conocimientos acerca de la religión judía, buscando la respuesta de Dios y pidiéndole que lo salvara de sus perseguidores, tal como salvó en tantas ocasiones a los judíos de la esclavitud de Egipto y los llevó a la tierra prometida. Esa obra es un ejercicio devotísimo, un preámbulo para entrar en la oración. Llama a Dios, Rey de los Reyes y Señor de los Señores, infinitamente perfecto, justo y misericordioso. Indica a su familia que al rezar mire hacia arriba y pida disculpas al creador. Inicia con la celebración del Día del Perdón o *Yom Kipur*, y durante el ayuno de veinticuatro horas, ruega perdón a Adonai por los pecados que cometió desde el día que nació, ya que había llegado al mundo justo en ese día santo. Pide perdón para él y todo el pueblo de Israel, y llama a ese día el Día de las Perdonanzas. Le ruega a Dios que lo libere de esa esclavitud, para seguir su ley y le agradece que lo haya salvado de varias muertes que fueron casa, juicio, apedramiento, quemamiento y ahogamiento y que Dios lo devuelva a la tierra de Israel y que ésta vuelva a ser tierra de judíos y Jerusalén su capital.[19]

Se arrepiente ante Adonai de no haber cuidado los alimentos y consumir comida prohibida o no *kasher* y le da las gracias porque lo absolvieron de su primer proceso. Bendice a Dios que no lo hizo gentil ni tampoco mujer y que a pesar de que sufrió en la cárcel obscuridad y saña, no lo quemaron en fuego.

Luis se basa en el Génesis y en Reyes y menciona a profetas como Jeremías y al sacerdote Esdras y dice que no sabe cómo seguir adelante sin pecar. Conoce perfectamente la historia de su pueblo, la elección de Jacob sobre Esau y la

[19] En sus *Memorias* había relatado que en Tampico recién llegados se vino una fuerte tempestad que casi los mata a él y a Baltasar en su pequeña casa y que lo salvó de su primer juicio y no lo apedrearon ni quemaron.

venta del inocente Joseph y la entrada de los judíos a Egipto. Se duele de vivir "en tierra maldita, entre gente maldita donde no puede seguir sus mandamientos". Desea vivir días prósperos y alegres pero confiesa que él y sus padres pecaron al apartarse de la Ley de Moisés y, debido a su fragilidad y al mucho miedo a los inquisidores, no pudo morir por ella.

Conociendo a Saúl y al profeta Samuel le suplica a Adonai que le mencione cuándo será el día en que se verán libres de los tiranos y calumniadores. Utiliza mucho la palabra Adonai para llamar a Dios, pocas veces le dice Elohim o Jehová o Sadday el poderoso. Dice así: "Dios es tan poderoso que hasta a los chichimecas les da cosecha en el desierto", a los hebreos los salvó en Persia de la muerte gracias a la reina Esther y a Mardoqueo y le suplica al señor con estas palabras: "Líbranos de cautiverio y de cárcel y de fuego y de inquisición, a mí y a toda mi compañía y llévanos adonde deseamos y sea luego por ahí que te sirvamos con libertad y contento". Se refiere a poder huir de Nueva España y encontrar un lugar donde vivir seguros fuera de las garras inquisitoriales. Más adelante le dice al señor que si a Ruth le dio asilo por qué no se los da a ellos y le suplica que "le rompa los pies a los inquisidores".

En este pequeño librito Luis de Carvajal, el *Mozo*, confiesa acerca de los diez mandamientos y se conduele de que todo su grupo de judaizantes los quebrantara, también menciona el decálogo o Ley del Señor y la forma en que todos pecaron y dice así:

1. Mandaste amarte sobre todas las cosas (No te amamos de todo corazón y andamos incircuncisos)

2. Mandaste no adorar a Dioses ajenos (Acúsome de que por guardar la vida, negué mi fe y tu ley)
3. Mandaste no jurar en vano tu santísimo nombre (Juramos con ira y cólera en favor de los que obran mal)
4. Mandaste santificar tus santos sábados (No guardamos tus sábados, ni nuestra familia por temor a la multitud)
5. Mandaste señor honrar y cargar de bienes a nuestros padres (No honramos a nuestros padres y madres por ser pobres y les robamos sus bienes)
6. Mandaste que no matemos (Mataron al inocente por un solo testigo)
7. Mandaste no cometer adulterio ni fornicación (Durmieron unos con las mujeres de otros, tuvimos torpe ayuntamiento con chichimecas, indias y negras. Hay entre nosotros rameras públicas y secretas)
8. Mandaste señor que no hurtemos (Hurté y defraudé los bienes de mis prójimos, y dimos nuestro dinero a usura)
9. Mandaste señor Dios que no levantemos falsos testimonios (Lo hicimos. Echamos la culpa a los inocentes)
10. Mandaste señor no codiciar las cosas ajenas (Si lo hicimos con los bienes, casas, mujeres y esclavos de nuestros prójimos. Vivimos en cautiverio y aflicción)

Su confesión decía: "Yo confieso que yo y mis padres con todo tu pueblo pecamos, iniquidad obramos y mal hicimos apartándonos de tu santísima ley y mandamientos y juicios sin rienda, ni temor, ni obediencia, añadimos pecados a pecados, ofensas a ofensas, apostasías e idolatrías y finalmente en todo fuimos semejantes a los caballos y bestias que no tienen entendimiento". Y le suplica a Adonai, que le dé juicio firme y alumbrado, lo aparte de malos pensamientos hasta su muerte y que lo libere de todo mal en su cuerpo. Que lo salve de dolores, tormentos, cautividad, cárcel y oscuridad.

Lo anterior no lo escribió dentro de la cárcel sino cuando quedó en libertad después del primer proceso, pero al seguir con sus prácticas judaicas estaba consciente de que podría caer de nuevo en la cárcel del Santo Oficio y que de esa segunda detención no podría salvarse. A pesar de su aflicción por la situación de toda la familia, frente a la posibilidad de ser quemados en la hoguera por "relapsos" tiene esperanzas de que pudieran salir librados de ese castigo, dando una serie interminable de ejemplos en los cuales el pueblo estuvo en peligro y, sin embargo, Dios, siempre presente, los libró de todos los males.

La mención que hace de los diferentes acontecimientos y de quien fue el personaje que acude a Adonai, nos revela su gran conocimiento del Viejo Testamento, pero en ocasiones da por resultado una simbiosis de ambas religiones, ya que en momentos no distingue el Viejo del Nuevo Testamento y se refiere a hechos sucedidos posteriormente que reafirman su fe en el altísimo. Los Salmos son mencionados constantemente al margen, además de señalar y referirse al Génesis, Isaías, Reyes, Profetas, David y Job, Esdras, Jeremías, Ezequiel, entre otros, escribe la oración en la cual David pidió a Dios que lo ayudara y la que Salomón pronunció frente a la inauguración del Templo de Jerusalén, así como la oración "sacada de Josafat" para salvar a los judíos de la salida de Egipto y la de Manasés cuando estuvo preso en Babilonia y lo que dijo Esdras, pero insiste en mencionar su cautiverio: "Quitaste de la tierra santa que nos diste y de los bienes de ella y estamos oprimidos y cautivos de la tierra santa que nos diste y de los bienes de ella, por nuestras malas obras y por nuestros delitos graves".

Los pensamientos cotidianos de Carvajal buscaban comprender la difícil situación por la que él y su familia atravesaban y cómo podrían salir de ella, por un lado no deseaban morir en la hoguera, pero, por el otro, sabían que si no seguían la ley judía tampoco serían salvados por su Dios. Sus comentarios reflejan la vida difícil que vivieron en una tierra nueva, recién conquistada, donde había que convivir con la gente del lugar y cuidar sus creencias a pesar de las complicadas condiciones. Muchos aprendieron las lenguas indígenas, sobre todo el náhuatl, para poder comerciar en el enorme territorio de la Nueva España con ellos y además aprovechar sus servicios.

Carvajal esperaba que en su tiempo sería reedificado el Gran Templo que debía todas las edades de los siglos y la ciudad de Jerusalén sería restaurada, ya que se encontraba destruida. Sus oraciones son fuertes y con gran dolor por los pecados cometidos y en una de ellas, tomada de Nehemias, comenta así: "Señor Dios verdadero, que escogiste a Abraham y lo sacaste y lo libraste del fuego de los caldeos y le pusiste por nombre Abraham y hallaste su corazón fiel ante ti para hacer con el concierto de darle a la tierra a los cananeos, haiteos, amorreos, jebuseos […] y entregarla a sus descendientes y cumpliste tu palabra porque eres justo".

Carvajal consideraba que con todos los ejemplos mencionados y viendo que Dios era benigno con su pueblo, ellos se librarían de la Inquisición y le dice: "Vivimos debajo del más cruel y malvado dominio que ha habido en el mundo, cuya tiranía no solo se extiende a nos quitar las vidas y haciendas y libertad, sino todo su intento es querer con fuego y cárceles durísimas quitarnos la fe tuya de los corazones y de las bocas tus alabanzas". Y continua más adelante, "no permitas que perezcamos Adonai, no

te aires con nosotros, más perdona a tu pueblo y ten misericordia de tu posesión. Porque tú Adonai benditísimo eres el que de todas las creaturas tienes misericordia".

La vida de ese grupo de criptojudíos siempre se encontraba en la cuerda floja. Adoraba a su Dios de Israel a pesar de que las circunstancias le eran adversas. Se reunían para cantar los salmos y recitar las plegarias en grupo, pero siempre en lugares escondidos donde nadie los descubriera, sobre todo sus sirvientes. Habían elegido buscar nuevas oportunidades en el Nuevo Mundo y alejarse del Santo Oficio en este gran territorio. Sin embargo, no pensaron que ese Tribunal los perseguiría por el resto de sus días.

La esperanza que Luis el Mozo siempre conservó era que Dios en algún momento llegaría para salvarlos, a pesar de todas las adversidades les había hecho muchos milagros. Su vida era una dualidad, ante los inquisidores se mostraba fuerte y convencido de que su ley era la "única y la verdadera", pero en lo profundo de su alma sabía que de seguir con sus prácticas, él y toda su familia, serían llevados morir quemados en fuego. Se consolaba buscando escapes en las fuentes escritas que tuvo a la mano en la Biblioteca del Colegio de Santiago de Tlatelolco y que fue plasmando en su pequeño librillo con letras caligráficas perfectas, era su tesoro, su manantial de sabiduría que repasaba todos los días o agregaba nuevas lecturas. Sin embargo, poco se menciona de dicho libro en su proceso, poco le preguntan acerca de él sus captores. Prefieren interrogarlo directamente para que acepte ser culpable de herejía.

Este librillo da cuenta de la gran sabiduría acerca del judaísmo que maneja Luis, pero también de sus súplicas al Señor para que los ayude y no los desampare y quizá que los salve de ser juzgados nuevamente por el Tribunal. Leemos en él todas las

ocasiones en que el pueblo estuvo en peligro de una catástrofe y su Dios lo salvó de todas las tragedias. Quizá era hasta cierto punto un reclamo al altísimo por haberlos dejado en esa tremenda situación. *El modo de llamar a Dios* es un enorme compendio de oraciones y situaciones vividas que lo mantienen con ánimo y el cual puede transmitir a su madre y hermanas. Termina la primera parte recitando todos los milagros que Dios había hecho a su pueblo, confirmando la bondad del altísimo, relatando en forma breve lo que le había sucedido desde que se embarcó en España en la flota de su tío y que ya había plasmado en sus *Memorias*. Esa segunda parte es como un recordatorio en forma de frases enlistadas de todos los milagros que le acontecieron desde que desembarcó en Pánuco.

En la parte que titula "Mercedes del Altísimo hechas a Joseph" menciona las siguientes frases:

> El día de su alumbramiento que fue el Santo Quipur. (*Yom Kipur*)
> Librarle y a los suyos del peligro del mar.
> Y de que cayese sobre ellos la casa.
> Depararle la sacra Biblia en Panuco.
> Moverle para que se circuncidase y estorbarle pecados que procuraba.
> El casamiento de las huérfanas, muerto el padre.
> Sacarlos de Panuco y traerlos do había pan, cosa tan deseada.
> La tentación de la cárcel, misericordiosisimo castigo del señor.
> Darle con milagro en la cárcel los Salmos que deseaba.
> La consolación milagrosa cuando atormentan a su madre.
> El gravísimo milagro de librarlos de la justicia secular. Misericordia grande.
> El librarnos de los gravísimos temores cuando se perdió el libro.
> El milagro de cuando envió por el libro el hermano del inquisidor en el tiempo que fue.

El favor de que le entregara al amigo sus limosnas antes de su prisión.
El azote piadosísimo de la locura de Mariana para despertarnos de que espero en Adonai Sabaoth, mi señor Dios, nos librará como siempre eternamente alabar y glorificar a su dulcísimo nombre de piedad.

En estas frases resumidas por el Mozo, se verifica lo que en sus *Memorias* había escrito acerca de su vida y lo acontecido en su familia. Ejemplo de ello fue la pérdida del librito que Luis había obsequiado a su hermana Mariana y que lo había perdido en la calle, hecho que por la angustia la volvió loca.

Una tercera parte de este pequeño librito nos ejemplifica los conocimientos que Luis tenía de la observancia de las fiestas y ceremonias judías que se celebraban a través del año.
Ejemplo de ello es la forma como identifica cada una de ellas durante dos años, quizá cuando estuvo fuera de la cárcel. Los enlista y al lado anota la fecha en que deben efectuarse:

| | |
|---|---|
| Januca (lehanuca) del 5-22 de dic. | 3-12 diciembre. |
| Ayuno Esther (AE) 4-22 eb. | 4-14 marzo. |
| Pesaj (pesah) 7-25 mar. | 7-13 abril. |
| Shabuot (sebuhod) 1-14 mar. | 1-2 junio. |
| Tishebeab (tisnabeab) 1-17 jul. | 1-4 agosto. |
| Rosh Hashana (p. pr. Rosa sana) 2-4 s | 02- 23 septiembre. |
| Ayuno Gedalia (gedalia) 4-6 s. | 4-25 septiembre. |
| Yom Kipur (Quipur) 4-14 s. | 4-2 octubre. |
| Sucot (Sucoth) 2-18 s. | sin fecha. |

Los nombres del calendario hebreo y su correspondencia con el calendario gregoriano eran importantes también:

Tisrei- septiembre
Hesban- Octubre.
Quisleu- Noviembre.

Adar- febrero.
Baadar siendo año bisiesto.
Yar- Abril.
Siban- Mayo.
Tamuz- Junio.
Elul- Agosto (le faltaron los meses de enero y diciembre)
Ab- Julio. En otra columna pequeña anotó los números en hebreo.
Ehad, Senahim, Selosa, Arbaha, Hamisa, Sisa, Sibba, Semona, Tisha, Hhasara.

Este pequeño librito contenía toda la sabiduría que había acumulado el joven Luis de Carvajal. Lo concluye con tres salmos en latín en los cuales sigue pidiendo al creador que no los desampare. Salmo 90, Oración a Moisés; Salmo 92, Fidelidad a Dios; y Salmo 137, Por el perdón de los pecados.

*Conclusiones*

A Luis de Carvajal, el *Mozo*, la proximidad de la muerte lo hizo reflexionar sobre su vida y la de su familia. Agradeció a Dios que sus dos hermanos Baltazar y Miguel, hayan logrado escapar hacia Europa y se encontraran fuera de peligro. Se conduele mucho por la locura de su hermana Mariana a consecuencia de haber perdido uno de los libritos que él escribió, hecho por el cual vivió atormentada y enloqueció pensando en lo que sería de ella. Escribió cartas a su madre y hermanas para consolarlas por su cautiverio y darles ánimos diciendo que Dios las premiaría por su fuerte voluntad y valentía y el haber sido buenas judías.

Las cartas que escribió durante el segundo proceso fueron requisadas por los inquisidores, pero hubo una última en forma de

anagrama que no pudieron descifrar sus captores. Ya antes en este pequeño librito había escrito una carta semejante a la cual le puso por título: "Principios de los Mandamientos de la Ley". En ella da cuenta de todas las oraciones que no se deben olvidar y deben de rezar a Dios para que sean bien recibidas en el otro mundo. Esta última carta consta de cinco columnas, en las cuales escribe de ambos lados de la página y es realmente incomprensible. Es una especie de anagrama tomado de todas las oraciones que contiene su librito.

Al igual que su madre y hermanas, Luis de Carvajal, el Mozo, terminó sus días en la hoguera. Ellos murieron por *Kidush Hashem*, o sea en el nombre de Dios. Testigo de estos sufrimientos y de la intolerancia religiosa que propugnó el Santo Tribunal de la Inquisición fue este pequeño libro titulado *El modo de llamar a Dios*.

## Bibliografía


Fuentes primarias

AGN, *Procesos de Luis de Carvajal el Mozo*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1935.

AGN, *Librillo modo de llamar a dios*, de Luis de Carvajal el Mozo.

Fuentes secundarias

Carreño, Alberto María, "Luis de Carvajal el Mozo", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, num.15 (enero-marzo de 1956).

Gojman, Alicia, *Los Conversos en la Nueva España*, México, UNAM, s/f.

Lewin, Boleslao, *La Inquisición en Hispanoamérica (judíos, protestantes y patriotas)*, Buenos Aires, Proyección, 1962.

Liebman, Seymour B., *The enlightened, the writings of Luis de Carvajal el Mozo*, Coral Gables, University of Miami Press, 1967.

Martínez del Río, Pablo, *El Alumbrado*, México, Porrúa, 1937.

Riva Palacio, Vicente, *México a través de los siglos*, vol. 2., México, Publicaciones Herrerías S.A., s/f., 5 vols.

——, *El Libro Rojo*, México, Publicaciones Herrerías, 1867.

Temkin, Samuel, *Luis de Carvajal de la Cueva: los principios del Nuevo Reino de León*, Monterrey, México, UANL, 2017.

Toro, Alfonso, *Los judíos en la Nueva España*, sel. de documentos del siglo XVI, Ramo Inquisición, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1932.

——, *La Familia Carvajal*, *estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición en Nueva España en el siglo XVI*, México, Patria, 1944.

# Discursos mesiánicos de los judaizantes novohispanos: desde la devoción de Luis de Carvajal hasta la influencia de la Ilustración en Rafael Gil Rodríguez

Silvia Hamui Sutton

*Las ideas son aquello por lo que los*
*hombres y mujeres viven,*
*pero también mueren.*
*Terry Eagleton*

La complejidad de los pensamientos de una colectividad está mediada por un tejido de filamentos de diferentes conceptos, de historias divergentes, de experiencias propias y ajenas, de valores y tradiciones entremezclados para conformar una variedad de significados a veces contradictorios. Discernir la *mentalidad* de un grupo social nos lleva a plantear perspectivas, acercamientos y distanciamientos que nos hacen concebir *verdades* parciales, pues cada proceso de producción de significados, signos y valores puede contemplarse desde lo cotidiano, lo económico, lo psicológico, lo político o lo religioso.

La mirada de los oprimidos, por ejemplo, varía frente a la de los opresores. Es claro que, para defender su *ideología*, los individuos en situaciones de víctimas no dejan de luchar, desear e imaginar posibilidades de emancipación y libertad. Inmersos en esta condición, existen ciertos rasgos de acoplamiento a su posición de sometidos que, paradójicamente motiva y justifica su afán de lucha. Lo cierto es que la *ideología* se plantea en una serie de definiciones racionales que no logran afianzarse del todo:

> Ciertamente hay formas de pensamiento que simplemente coligen una situación particular desde ciertos principios

> generales preestablecidos, y el estilo de pensamiento que llamamos "racionalista", en general, es culpable de esta equivocación. Pero queda por ver si todo lo que llamamos ideológico es, en este sentido, racionalista.[20]

Una de las explicaciones que puede englobar el término *ideología* tiene que ver con el contraste que surge entre dos situaciones particulares, es decir, para que el concepto tenga sentido, habría que confrontar lo "ideológico" con lo "no ideológico". Para ello, es preciso ubicarnos en el contexto específico que lo significa. Terry Eagleton menciona que un mismo enunciado puede estar cargado ideológicamente o no:

> Una manera de plantear esta cuestión es sugerir que la ideología es un asunto de "discurso" más que de "lenguaje". Esto concierne a los usos del lenguaje actual entre los seres humanos individuales para producir efectos específicos. Uno no puede decidir si una afirmación es ideológica o no examinándola aislada de su contexto discursivo, como tampoco puede decidir de esta manera si un fragmento escrito es una obra de arte literaria.[21]

Ahora bien, durante la época colonial el contexto novohispano estaba conformado por diversas colectividades, tanto peninsulares como autóctonas, que se adecuaron en lo posible a los lineamientos y esquemas ibéricos, conocidos o no: desde lo político, lo económico y lo religioso, hasta las estructuras sociales. Como parte de las migraciones al territorio americano, la presencia de criptojudíos fue una realidad velada, pues, en los primeros años de su asentamiento —en el siglo XVI— se sabía de las reuniones, tanto rituales como cotidianas, que los congregaban e identificaban como grupo. Así, las autoridades tenían conocimiento de la

[20] Terry Eagleton, *Ideología: una introducción*, España, Paidós, 1997, p. 22.
[21] *Ibid.*, p. 29.

existencia de individuos que aparentaban ser cristianos a la luz pública, pero practicaban su judaísmo en la intimidad de sus hogares. La prohibición oficial impedía a los judeo-conversos habitar y ejercer libremente su tradición mosaica y los forzaba a buscar maneras encubiertas de representar sus creencias y fortalecer su pertenencia. Así, conformaron su *ideología*, tanto a partir de los referentes hispánicos heredados (estamentos, linaje, moral, etc.) como de la Ley Mosaica que practicaban en la clandestinidad, ambas influencias oscilaban de acuerdo con las relaciones y las condiciones que prevalecían en cada etapa del dominio colonial.

El objetivo de este trabajo, por tanto, es mostrar cómo, en cada etapa del virreinato, las actitudes y creencias de los judaizantes novohispanos se fueron transformando de acuerdo con la arbitrariedad y el énfasis de censura. El análisis comparativo entre algunos reos representativos de los siglos XVI, XVII y XVIII evidenciará, de acuerdo con las particularidades de cada contexto, las distintas conductas ideologizadas entre las víctimas y los victimarios en torno a la temática místico-sobrenatural del Mesías. Sabido es que en las diferentes épocas de la Colonia se manifestaron características particulares que revelaban tanto el sufrimiento y la incertidumbre de los perseguidos, como la postura cambiante de los inquisidores frente a éstos. Así, a partir de la *mentalidad* de cada época, se abordarán algunos aspectos de los judaizantes en la Nueva España. Es pertinente mencionar que en este estudio, se dará énfasis al reo Rafael Gil Rodríguez, ya que su mesianismo se vio atravesado por la influencia de las ideas científicas y racionalistas prevalecientes en su entorno, por lo que resulta innovadora su actitud religiosa.

Las preguntas que guían nuestro estudio giran alrededor de ¿cómo podemos aplicar el concepto de "ideología" a los diferentes contextos novohispanos de los judaizantes?, ¿cómo se diferencia la creencia en el Mesías de una época a otra?, ¿en qué medida los referentes históricos y existenciales han transformado la creencia mosaica en torno al Salvador del Mundo?, ¿cómo y por qué Gil Rodríguez asume el papel de Mesías?

Es sabido que, entre los judíos, en situaciones de exilio y represión la esperanza mesiánica ha representado un incentivo. Así, el Mesías también era una constante en la *mentalidad* judeoconversa novohispana, pues implicaba la redención a partir de las acciones humanas, es decir, prometía la salvación propiciada por los comportamientos individuales (plegarias y sacrificios) ubicados en el marco existencial. Desde Luis de Carvajal, el Mozo, en el siglo XVI, Tomás de Treviño de Sobremonte, en el XVII, hasta Rafael Gil Rodríguez, en el XVIII, podemos observar la vigencia de dicha creencia, pero modificada de acuerdo con las situaciones de los reos y las certezas o incertidumbres que poseían y experimentaban en torno a su religión. En este sentido, como explica Pappe, sabemos que el contexto ideologizado, al ser una construcción discursiva, estaba permeado por un rasgo de ilusión, que, no obstante, regía los comportamientos existenciales.[22]

Ahora bien, el pensamiento místico y la espiritualidad moderna en España pueden considerarse a partir de finales del siglo XV y principios del XVI, como una respuesta a la intolerancia religiosa. En tal sentido, la Reconquista coincide

[22] *Cf.* Silvia Pappe, "El contexto como ilusión metodológica", en coord., José Ronzón y Saúl Jerónimo, *Reflexiones en torno a la historiografía contemporánea: objetos, fuentes y usos del pasado*, México, UAM-Azcapotzalco, 2002 (*Serie Historia/Historiografía*), p. 33.

con la intensificación de las creencias sobrenaturales entre las comunidades judías que se vieron amenazadas por el cristianismo dominante. Así, existen varios testimonios de judaizantes que se aferraban, paradójicamente, a la Ley Mosaica como recurso de permanencia y trascendencia. En el siglo XVI observamos un ejemplo en el testimonio del portugués Juan Vicente (nacido en 1559), a quien le enseñaron que "el Messias prometido (en ella) [*sic*] no era aun venido y que no creyese ni adorase los sanctos que estaban en las paredes y en los retablos como lo hazian los christianos porque no heran nada ni tenian substancia".[23] En este sentido, el converso conformaba su *ideología* a partir de la diferencia, de la clandestinidad, es decir, de rebelarse contra la censura y reafirmarse en su oposición. Por su parte, Diego Díaz Nieto, en su testimonio rendido en la Ciudad de México en 1601, decía que "el Mesías debía ser hijo del Rey David y no hijo de Dios y que el Mesías redimiría a todo el mundo, que haría que los judíos muertos se levantaran de sus tumbas y que muchos cristianos sufrirían eternos castigos".[24]

Es cierto que los paradigmas impuestos en la Colonia, excluían a la fe mosaica, sin embargo, ésta adquiría presencia en la negación. Según Althusser, la ideología,

> es una organización particular de prácticas significativas que constituye a los seres humanos en sujetos sociales, y que produce las relaciones vividas por las que tales sujetos están conectados a las relaciones de producción dominantes en una sociedad.[25]

Ahora bien, los criptojudíos no podían desprenderse de *todo* su

[23] Nathan Wachtel, *La fe del recuerdo: laberintos marranos*, México, FCE, 2007, p. 35.
[24] Alicia Gojman de Backal, "Creencias de los criptojudíos en la Nueva España", parte I-II, *Enlace Judío*, 6 de agosto de 2012, en DE: http://www.enlacejudio.com/2012/08/06/creencias-de-los-criptojudios-en-la-nueva-espana-parte-ii/. Consultada el 2 de noviembre de 2017.
[25] Althusser, *apud* Eagleton, *op.cit*, p. 40.

legado hispánico, es decir, de las estructuras políticas, éticas o sociales de las que formaban parte. Por ello, se autoafirmaban en acciones desafiantes que reforzaban su realidad contrastada.

De acuerdo con Althusser, la *ideología* alude, más que a lo racional, a "relaciones afectivas e inconscientes con el mundo, a los modos en que estamos prereflexivamente ligados a la realidad social.[26] A partir de 1492, con la Expulsión de los judíos de España, se disolvieron sus instituciones, por lo que los conversos asumieron su judaísmo en torno a pequeños grupos, o de forma subjetiva, pues los referentes judaicos estaban prohibidos. Más allá de la normatividad mosaica oficial, fueron delimitándose modos de identidad derivadas de la represión. Althusser afirma que "en la esfera de la ideología, la verdad universal y la verdad particular concreta se deslizan incesantemente entre sí, sorteando la mediación del análisis racional". [27] Lo interesante es que, entre los conversos, lo universal-normativo de su judaísmo se tornó ambiguo en tanto se fueron deslavando las premisas de su religión. Aún así, el afán por reestablecer lo perdido dio salida a manifestaciones diversas que eran viables en el contexto en que estaban inmersos. El acondicionamiento de sus creencias y el peso del cristianismo forzado los ubicó en un plano de clandestinidad y ocultamiento que fue conformando su ideología híbrida.

Al igual que a los místicos cristianos, dedicados al servicio de Dios, en el siglo XVI Luis de Carvajal, el Mozo, creía que debía cumplir y propagar su misión en la tierra en torno a sus creencias, por lo que por medio de poesías, narraciones y alegorías predicaba su fe mosaica desplazándose de un lugar

[26] *Ibid*.
[27] *Ibid*., p. 42

a otro. Una de las fuentes principales de su discurso eran los profetas del Antiguo Testamento que, como elegidos de Dios, difundían la sabiduría divina. De esta manera, la interpretación de los textos sagrados (que, no obstante, eran referentes cristianos) los adecuaba a la vida mundana para explicar las incongruencias de su existencia. Uno de los contrastes que definía la posición ideológica de Carvajal era la noción de la llegada del Mesías, que implícitamente negaba el cristianismo. Wachtel menciona que desde el siglo XVI se difundía la tradición cabalística de la Escuela de Safed entre los judíos del Viejo Mundo,[28] por lo que no era extraño que se hubieran filtrado estas ideas en la Colonia. Cargado de esta *ideología* mística, Carvajal utilizaba las interpretaciones mesiánicas para justificar su sufrimiento durante su cautiverio en las cárceles secretas del Santo Oficio. Aunque recitara la *shemá*, y pronunciara algunas oraciones en hebreo, casi todos los rezos los expresaba en español. Una posible influencia para su mesianismo era *La vara de Judá*, texto de Shlomo Ibn Verga, que era muy leído en la Nueva España. Liebman menciona que este "libro hace un recuento de las tribulaciones de los judíos a través de los siglos e incluye discursos de la llegada del Mesías".[29] Asimismo hay estudios (como consta en los Procesos 55-56) en que el padre de Luis, le enseñaba lo referente a la llegada del Mesías cuando él aún era niño.[30] Al pasar de los años, ver sufrir a su madre y hermanas en los calabozos de tortura de la Inquisición, se convirtió es una experiencia que tornó más ferviente su creencia

[28] Wachtel, *La fe del recuerdo*, *op. cit.*, p. 125.

[29] Silvia Hamui Sutton, "Aspectos sobre la escritura mística de Teresa de Ávila y Luis de Carvajal, el mozo", en *La Orden del Carmen Descalzo en Hispanoamérica a 430 años de su llegada*, México, SEP/CONACULTA/ INAH, 2019, en prensa.

[30] *Cf*. Iván Kopylov, "El carácter sintético de las creencias de Luis de Carvajal el Mozo", en Silvia Hamui Sutton, *Judaizantes*, México, UNAM, 2019, en prensa.

en el Salvador y justificó ese sometimiento como preámbulo de la redención. Los mensajes enviados clandestinamente a su familia eran alicientes de fe: "¡Ánimo! ¡Ánimo! mis encarceladas, que no quiere Dios una muerte, no, sino daros la vida eterna y verdadera por estos pasos!".[31]

A mediados del siglo XVII, por otro lado, observamos el replanteamiento de la esperanza mesiánica entre los criptojudíos. Es pertinente hacer notar que la censura, el desconocimiento de prácticas mosaicas y la falta de referentes judíos (*Torá*, objetos sagrados, alimentos rituales, etc.) implicó menor apego a la ortodoxia que el existente en el siglo XVI y principios del XVII. La obligación de hincarse frente a Cristo, confesarse, comulgar y asistir a misa, ya formaba parte de su devenir cotidiano, por lo que el sincretismo —a veces inconsciente— era más evidente y menos cuestionado. En la medida en que los rituales judíos se desempeñaban secretamente en el hogar, las mujeres se posicionaron como "dogmatistas" en la escala social patriarcal: eran ellas las que dictaban tanto las formas como los contenidos rituales. Por ello, en el siglo XVII, tenían calculada la fecha de la llegada del Mesías y, más aún, creían saber quién lo iba a parir. Gojman menciona que "Gaspar de Fonseca, también quemado en efigie, dijo que podía llegar [el Mesías] entre 1631 y 1632". [32] En ocasiones estaban tan convencidas de su fe que pensaban que iba a nacer de alguna mujer de su propia familia. Doña Blanca Enríquez, quemada en efigie en el Auto de 1649, predecía que:

> se esperaba el Mesías prometido en la ley, y que su venida había de ser por el año pasado, de mil y seiscientos y cuarenta y dos, o cuarenta y tres, con que se acabaría la ley de nuestro

[31] AlfonsoToro, *La familia Carvajal*, tomo II, México, Patria, 1944, pp. 208-209.
[32] Gojman de Backal, "Creencias de los criptojudíos en la Nueva España", *op. cit*.

> señor Jesucristo y sería un[a] sola la ley antigua escrita. Y que tenía para sí que [de] las cuatro partes del mundo, las tres guardaban la Ley de Moisés, principalmente personas de letras, y que los que la guardaban no se declaraban por temor al Santo Oficio, y [para] que no les quitase el rey sus haciendas, que no ganaban para él, ni se querían ver [f. 373v] afrentados. Y que no había demonios, ni infierno par[a] los que guardaban la dicha Ley de Moisés sino para [los] que creían en nuestro señor Jesucristo, los cuales no v[e]ían visión alguna, ni la había para ellos.[33]

Es interesante hacer notar cómo, al igual que Luis de Carvajal, el reo judaizante Francisco Botello, en 1642, resaltaba el mesianismo al contrastarlo con las creencias cristianas, sin embargo, estas últimas estaban más presentes en la mentalidad de los judaizantes, ya que su ortodoxia se borraba poco a poco de sus pensamientos, reinventándola a partir de la memoria:

> y afirmava el dho francisco botello que no avia purgatorio porque los que morian iban a un campo que entiende se llama campo elyseo y que alli estavan hasta que viniese el mesias para ir al cielo y quando oia decir de alguno que avia muerto y que confiaba en dios que estava en el çielo se reia el dicho francisco botello porque decia que no avia llegado el tiempo de abrirse las puertas del çielo = y que si no podian ir al cielo aunque no fuesen christianos [era] porque todos los christianos se yban al ynfierno por ser ydolatras en adorar las ymagenes de Jesu Christo y de los sanctos echas de palo.[34]

También en la primera mitad del siglo XVII podemos observar el sincretismo religioso de Isabel de Medina que "tenía un guardamesi pintado [...] con vestiduras judaicas y unos rayos a manera de cuernos en la cabeça, con las tablas de la ley en las

[33] AGN, Inquisición, vol. 408, exp.1, f. 373r.
[34] AGN, Inquisición, vol. 457, exp. 30, *Denuncia de José de Zarate*, ff. 525v-526r, *apud.*, Wachtel, *La fe del recuerdo*, *op. cit*., p. 116.

manos",[35] al que le rezaba para suplicar por el mesías prometido. "Se suponía que esta imagen favorecía a los partos, y a ella había dirigido sus oraciones (como también a San Antonio) Juana Enríquez, la esposa de Simón Váez Sevilla, antes del nacimiento de su hijo, con la esperanza de que fuera el Mesías tan esperado".[36]

> la dicha doña Juana, que avia ido a San Francisco a reçar a San Antonio, y que de vuelta avía de venir a reçar a Moysen para que la diese buen parto, y que antes de parir avía de yr nueve dias, que suelen andar las preñadas a visitar al dicho Moysen, y regarle [*sic*], y que le avia dado a coser unas camisitas para el heredero que avía de nacer que era el Mesias, y lo avían de criar a su usança, y que la dha persona la avían de respetar como a Matriz. [37]

Como se observa, la fusión entre ambas religiones era evidente en esta época, no obstante sus actitudes eran más dogmáticas y obsesivas en torno a la creencia mesiánica. Asimismo, Inés Pereyra, reconciliada en el Auto de 1649 fue acusada por haber estado predestinada para dar a luz al Mesías. Su familia solía "ponerla en medio del cuarto y rodearla con velas prendidas. La adoraban como una persona de la cual nacería el que los redimiría".[38]

Sabemos que las *ideologías* dominantes contribuyen a legitimar el poder, por ello, ubican premisas excluyentes como verdades universales, lo que implica una falacia para los rechazados. En el caso de los judaizantes era evidente que por más injustas que consideraran las leyes, eran un conocimiento sobreentendido

[35] AGN, Inquisición, vol. 403, exp. 1, *Proceso de Pedro de Espinoza*, ff. 159v-160r, *ibid*., p. 194.
[36] AGN, vol., 400, exp., 1, *Proceso de Juana Enriquez de Silva*, ff. 88r-88v, *ibid*., p. 194.
[37] AGN, Inquisición, vol. 400, exp. 1, *Proceso de Juana Enriquez*, ff. 88r-88v, *ibid*., p. 289.
[38] Gojman de Backal, "Creencias de los criptojudíos en la Nueva España", *op. cit*.

en su contexto. La condición de perseguidos formaba parte de su cosmovisión, por lo que debían buscar alternativas al interior de la censura. En el ámbito de la religiosidad (cristiana) en la que estaban inmersos, la idea mesiánica era un punto de contraste que daba sentido a las incongruencias impuestas.

Ahora bien, en el siglo XVIII las ideas de la Ilustración permearon las conciencias de la población y dieron un giro a las concepciones dogmaticas e incuestionables del pasado. La razón y el conocimiento científico tomaron prioridad sobre la religión. Sin embargo, el concepto del *honor* prevaleció entremezclado con las tendencias ilustradas que promovían una serie de entendimientos en los que no sólo la riqueza y el poder eran estimados, sino también se pusieron en duda los ideales tradicionales: tanto morales, religiosos y sociales, como políticos, transformándose a través de las nociones de libertad. La conciencia del "yo" frente al "otro" reclamaba su espacio para reafirmarse y ubicarse socialmente:

> La Ilustración colocó en el centro de la nueva concepción social al individuo como ideología central de la nueva sociedad. Ya no era más comunidad la que predominaba; ahora el individuo —con su capacidad racional, sus motivaciones y elecciones— construía la sociedad desde sí mismo.[39]

En esa época se percibía más tolerancia de los inquisidores hacia los transgresores judaizantes y menos arbitrariedad en el desempeño de sus funciones. El énfasis de las persecuciones ya no estaba enfocado en los judeo-conversos, como en la década de los sesentas del siglo anterior, sino en los soldados, luteranos,

[39] Felipe Gaytán Alcalá, "Uno, todos, ninguno, el cuerpo en la distinción público y privado", en Hugo José Suárez, Guy Bajoit y Verónica Zubillaga (coord.), *La sociedad de la incertidumbre*, México, UNAM/IIS/CIICH, 2013, p. 58.

franceses o quienes traían ideas revolucionarias de Europa en contra de la Iglesia. Así, también los inquisidores tuvieron que modificar su discurso y sus prácticas de acuerdo con los intereses y necesidades que enfrentaban. El Santo Oficio cambió de intereses y de víctimas, Méndez Águeda menciona que los inquisidores "se dedicaron a investigar, denunciar y arrestar a todo el que manifestara conductas contrarias a la ortodoxia, en su celo por defender la fe. Vigilaban estrechamente las costumbres que, para ellos, eran paganas (idolatría, sacrificios), la superstición (hechicería y brujería, curanderismo), la blasfemia, las prácticas de carácter sexual (fornicación simple, concubinato, bigamia, incesto y homosexualidad), amén de los brotes de luteranismo, calvinismo y judaísmo o los acontecimientos de los diferentes períodos, cuando sentían que amenazaban su orden social impuesto.[40] Debido a que los judaizantes representaban un sector cada vez menos visible, se orientaron a perseguir otras amenazas.

Era indudable que Gil Rodríguez,[41] reo cautivo en las cárceles secretas a finales del siglo XVIII durante el declive de la Inquisición, estaba contagiado de sus circunstancias históricas y de la *ideología* de la época, por lo que, debido a sus conocimientos y al estatus que poseía, adoptaba una actitud de soberbia e irreverencia ante los inquisidores y aceptaba abiertamente su judaísmo.

Estar encarcelado representaba un insulto al linaje y a la sabiduría de Gil Rodríguez pues las mismas leyes estamentales

[40] *Cf.* Águeda Méndez, *Secretos del oficio: avatares de la Inquisición novohispana*, México, El Colegio de México/UNAM, 2001, p. 85.

[41] Varios pasajes de la vida de ese personaje fueron tomados de Silvia Hamui Sutton, *El judaizante Rafael Gil Rodríguez y el declive de la Inquisición: Nueva España, siglo XVIII*, México, UIA, 2019, en prensa.

otorgaban privilegios a los que poseían hidalguía y honorabilidad. Él estaba contagiado de sus circunstancias históricas y de la *mentalidad* colectiva en la que defender el honor era considerado como parte de esa "lógica" ilustrada. El testimonio del calificador Joseph Uribe, expresa cómo defendía su pertenencia a la nobleza como rasgo de superioridad:

> Hallé [...] en Rodriguez un hombre altivo, presumido, de unos grandes e incomparables talentos, y de una instruccion universal. Presumpsion infundada porque, aunque no carece de entendimiento vizera[l][42] y penetracion, y aunque ha leido algo, su principal caracter lo funda un genio capcioso amante de disputar sobre todo con menor fondo que fallacia y superficialidad en sus discursos.[43]

Por los testimonios inquisitoriales sabemos que Gil Rodríguez pertenecía a una familia criolla bien arraigada en la sociedad colonial, que poseía algunas propiedades y haciendas. Nació "por accidente", como él mismo refiere, el 25 de octubre de 1750 en la ciudad de Santiago de Guatemala.[44] Según Belaubre, "su padrino de nacimiento fue un pariente suyo: don Agustín Rodríguez. Su padre [Pedro Gil Rodríguez] era un hacendado mediano —de la región conocida como el oriente de Guatemala—, uno de los hijos que el abuelo de Gil, don Salvador Funes y Frías,

[42] Visceral.2. adj. Dicho de una reacción emocional: Muy intensa. Odio visceral, RAE, *Diccionario de la lengua española*.

[43] AGN, Inquisición, vol. 1592, exp. 18, carpeta 4. Foja 107.

[44] Es pertinente distinguir "Nueva Granada" de "Santiago de Guatemala" que están referidos en los testimonios. Por un lado, "Santiago de los Caballeros de Guatemala" fue la capital de la Capitanía General de Guatemala entre 1541 y 1776, sin embargo, debido a los fuertes terremotos de Santa Marta acaecidos en el siglo XVIII la ciudad quedó destruida, por lo que se creó la Nueva Guatemala de la Asunción. Así, "Santiago de Guatemala" fue abandonada por autoridades reales y municipales hasta que en 1784 Cayetano Francos y Monroy autorizó el funcionamiento de dos parroquias, la de la Candelaria y la de Nuestra Señora de los Remedios.

tuvo ilegítimamente con Rosa Gil Rodríguez". [45] La madre de Gil Rodríguez se llamaba Margarita Medina Valderas quien engendró seis hijos. Él vivió en el pueblo de Yzalco hasta la edad de siete u ocho años, cuando su familia se trasladó al pueblo de Santa Ana, en donde aprendió a leer y a escribir. Podemos inferir que durante la niñez de Rafael, Mariano Gordon, su maestro inglés, probablemente le transmitía ideas sobre judaísmo o sobre filósofos prohibidos, ya que fue castigado por la Inquisición. Así, la presencia latente de la Ley Mosaica flotaba en la dinámica familiar, ya que recibió de manera indirecta los valores y rituales judíos de sus ancestros, no obstante, fue bautizado como cristiano.

Se sabe que desde su niñez era altanero y alborotador, pues sus maestros revelaron que había tenido pleitos con sus compañeros de estudios en el Seminario. Desde los diez años se le despertó el interés por la lectura y la educación, estudiando e interpretando las obras de ciencia y libros de caballería que circulaban por las bibliotecas. Criticaba a las autoridades de la Iglesia por no reprender las transgresiones de sus representantes y cuestionaba los dogmas de fe que comparaba con otras religiones:

> porque de edad de diez a doze años ya empezó a leer con aplicación, y a entrarse con gusto por qualquier materia, y la materia nutría y aumentaba a proporción que se estendía su lección y meditación en los libros.[46]

Durante su adolescencia, en 1762, recibió las órdenes menores

[45] Rafael Gil Rodríguez, "Clérigo de menores órdenes encarcelado en la Ciudad de México por prácticas de la religión judía", por Christophe Belaubre, en DE: http://www.afehchistoriacentroamericana.org/ index.php?action=fi_aff&id=3587. Consultada en junio de 2015.

[46] AGN, Inquisición, vol. 1592, exp. 18, carp. 4, foja 35. Más adelante se ahondará en las causas teóricas y racionales que lo mantuvieron en la "indiferencia" en cuestión de religión.

cuando vivía en el palacio del Arzobispado de Pedro Cortés y Laraz. Estuvo en el convento de los dominicos y luego se formó como colegial becado del Seminario Tridentino de Santiago de Guatemala, en el que estudió por más de diez años. Había conocido a Pedro Cortez y Larraz en el mismo año:

> aunque vivi en el palacio del señor Larraz algun tiempo con los pages, mas bien, si yo fuera otro, tengo por qu[é] vivir quexoso de [é]l [más] que agradecido, ni devoto, como sabe todo el reyno de Guathemala.[47]

Es pertinente mencionar que, en esa época, la Capitanía General de Guatemala estaba pasando por una etapa de crisis, pues la ciudad se vio arrasada por los tres terremotos de 1773. Los vecinos que poseían bienes se trasladaron al Valle de la Ermita, ya que estaban endeudados y no podían con los gastos de restauración de sus casas: sus minas casi no producían, ni la agricultura daba frutos. Los terremotos obligaron a Gil Rodríguez a refugiarse en casa de una viuda hasta que regresó a la hacienda de su infancia.[48]

> Que con motivo de la ruina de aquella ciudad, y del colegio [...] de donde se fue a su hacienda de Aguascaliente [situada a cinco leguas de Santa Ana], a cuidar de la parte que en ella tenia y tiene por fallecimiento de sus padres, donde estaría por cosa de tres meses, lo que sucedio el año de setenta y cinco, volviéndose a Guathemala, y permanecio como tres meses arrimado en el Palacio Provisional del señor Arzobispo.[49]

Más allá del ámbito escolar, en el que prevalecía una orientación cristiana, deducimos que la sociedad a la que pertenecía estaba

[47] AGN, Inquisición, vol. 1592, exp. 18, carp. 4, foja 68v.
[48] Gil Rodríguez, "Clérigo de menores órdenes encarcelado en la Ciudad de México por prácticas de la religión judía", por Belaubre, *op. cit.*
[49] Christophe Belaubre, "El prisionero no. 11 de la Santa Inquisición", AFEHC, ficha 3587 (19 de septiembre de 2013), sin/n, cita 39, en http://www.afehchistoriacentroamericana.org/index. php?action=fi_aff&id=3587. Consultada en junio de 2015.

poco cristianizada o era apática a ciertas prácticas devotas, sobre todo en el ámbito cotidiano. Según Belaubre, "Gil Rodríguez aprovechaba muy bien la ignorancia de los individuos que lo rodeaban, indígenas, mestizos, negros, mulatos",[50] para infundirles dudas y orientarlos a "otras" maneras de pensar. Así, vestido de hábito blanco, aprovechaba su posición de clérigo para profesar su judaísmo y denunciar a los dirigentes religiosos frente a los indígenas y mestizos que lo escuchaban. Empleaba sus conocimientos y el prestigio de su atuendo para ganar nuevos adeptos a sus creencias mosaicas.

En su juventud, Gil Rodríguez atravesó por una serie de reflexiones en torno a la fe cristiana: se dio cuenta de la distancia que mediaba entre el manejo corrupto de los comisionados de la Iglesia y las enseñanzas de los Evangelios. El abuso del poder de los curas y la mala interpretación de los textos religiosos lo orientaron a reconsiderar su judaísmo, más por convicción que por herencia. Uno de los alcaides testificaba: "y assi quando afirma contra Nuestra Santa Fe Catholica, y a favor de la Ley de Moyses, son producciones de su meditacion, y propias reflexiones".[51]

> hasta que por los años de ochenta, poco [*sic*] una parte, y por otra no desvanecida todavía la preocupacion de la educación, se puso en un estado de indiferencia[52] tal sobre estas opiniones que observa la Iglesia Catholica[,] que ni censuraba a sus sequazes, ni culpaba a los Infractores.[53]

---

[50] *Ibid.*

[51] AGN, Inquisición, vol. 1592, exp. 18, carp. 4, foja 98v.

[52] "En terminos theológicos se dice de la libertad en el estado de poder elegir a su arbitrio qualquiera de los dos extremos opuestos, y sin determinación alguna. Latín. *Indifferentia*", véase entrada Indiferencia, *Diccionario de Autoridades*, tomo IV, Madrid, REA, 1734.

[53] AGN, Inquisición, vol. 1592, exp. 18, carp. 4, foja 35.

En este estado de "indiferencia", en el que no sólo mostró su libertinaje, una serie de cuestionamientos en torno a las religiones atravesaban sus pensamientos. Con la facilidad que Rafael Crisanto poseía para argumentar, indujo a su amigo Chacón a desviarse, o por lo menos, dudar de su cristianismo. Le decía que con él iba a aprender más que con los religiosos dominicos, por lo que lo llevó por los rumbos de Santa Ana (cerca de su hacienda, a ocho leguas de la Capital) para revelarle los preceptos judaicos según su entender. Hubo ocasiones en que las discusiones teológicas los llevaban a transgredir los límites de lo prohibido, por lo que Chacón le reprochaba y advertía del peligro. En una de sus pláticas, Gil lo convenció de realizarse la circuncisión, misma que llevaron a cabo de esta manera, según el testimonio de Chacón:

> Tomó y bebió un poco de la sangre el mencionado Rodríguez. Y cuando este fue circuncidado, quiso hacer que bebiere también de su sangre el que declara [Chacón]; pero que este lo repugnó y no consintió en ello, sin embargo de decirle, el tal Rodríguez, que era necesario para contraer cierto parentesco. Que después de circuncidados se metieron en el río del agua caliente durante el tiempo que corrió la sangre.[54]

La operación que realizaron, sin embargo, no tenía el sustento sagrado del judaísmo; la habían ejecutado porque, según había escuchado Gil Rodríguez, era buena para atraer a las mujeres y disfrutar más en las relaciones sexuales. No fue sino hasta años después, que le adjudicó sentido ritual a la señal corporal para consagrarse a la Ley Mosaica.

Rafael criticaba las prácticas cristianas en contraste con las judías: decía que adorar a Cristo era idolatría, pues Dios era

[54] Belaubre, "El prisionero no. 11 de la Santa Inquisición", sin/n.

único y omnipotente, por lo que no debía hacerse imagen de él ni inclinarse ante los símbolos cristianos; decía también que la Iglesia imponía dogmas injustamente, como era el caso del celibato, pues éste no estaba estipulado en los Evangelios ni en ningún texto sagrado.

Juana María Rodríguez, hermana del reo, a los 48 años testimoniaba que él "no creía en santos de palos". Confesaba que en una ocasión le advirtió: "mira Rafael que te tienen por entendido y los ignorantes que te oyeren estas cosas las creerán[;] a [lo]que le contesto tratándola de tonta".[55] Es relevante mencionar que la familia recogía las imágenes de santos cuando iba a llegar Rafael: "en varias ocasiones los cogía con ademan de tirarl[os] por lo que el testigo y sus hermanas [,] cuando llegaba el reo a la casa, guardaban y ocultaban dichas imágenes".[56]

Gil Rodríguez se resistía a dar limosnas en los altares, más aún, mandaba que las quitaran de su presencia porque "le repugnaban". En la medida en que reaccionaba contra los símbolos sagrados ajenos, paradójicamente les adjudicaba más presencia. Es decir, mientras incrementaba su furia frente a ellos, más importancia les atribuía en tanto le eran necesarios para reafirmar lo opuesto.

Gil Rodríguez pensaba que no requería de intermediarios para relacionarse con Dios. Criticaba a los eclesiásticos por no tener la competencia ni el criterio para representarlo. La confesión —decía— sólo era válida cuando lo hacía directamente con Dios. Así, evadía asistir a misa, comulgar o confesarse, acciones que, al ser registradas por otros, lo ponían en peligro de ser delatado. Las

[55] AHN, Inquisición, vol. 3730, exp. 148, foja 132v.
[56] *Ibid.*, fojas 102 y 132v.

pocas veces que iba a la iglesia se rebelaba "poniéndose de pie durante toda la ceremonia, salvo cuando se presentaba la ostia". También hacía burla de Cristo en las procesiones y evidenciaba su inconformismo con ironías o gestos ridículos.

A quien estuviera a su alrededor le decía "que para qu[é] iba a missa[,] que mejor era que oyese una comedia que estaba leyendo".[57] Los amigos del seminario trataban de disuadirlo y le explicaban el riesgo de su atrevimiento, no obstante entendían la lógica de su razonamiento.

De esta manera, al rebelarse contra las instituciones y símbolos cristianos, se fue apegando a la mística judía. Una influencia evidente en Gil Rodríguez era la Cábala, que interpretaba de acuerdo con su condición de reo. La mística cabalística, en cierto modo, contradecía las ideas de la Ilustración, pues razón y espiritualidad eran dos realidades opuestas. La fe en la llegada del Mesías no podía explicarse por el método científico, no obstante, Gil Rodríguez intentaba aplicar, desde los conocimientos cabalísticos hasta los referentes proféticos de la Biblia, un sistema que le hiciera comprender lo oculto del universo.[58]

[57] *Ibid.*, foja 148v.

[58] Es cierto que la "gematría" es un procedimiento sistemático en el que se combinan las letras del alfabeto hebreo (alefato) con los números para descubrir el conocimiento divino que hará posible la llegada del Mesías. Para Abulafia, un sabio judeoespañol del siglo XIII, cada una de las veintidós letras del alfabeto hebreo era una entidad simbólica en sí misma y su combinación, un vehículo para alcanzar la sabiduría. Las letras representan el Orden Universal que puede ser descubierto a partir de la meditación que conduce al conocimiento supremo. La *Torá* es la fuente para ascender desde lo humano y descubrir los misterios de la Divinidad. Las *sefirot* (esferas que conforman el "árbol de la vida") están unidas mediante veintidós caminos, cada uno con su correspondiente letra, que conforman las diferentes rutas desde lo material hasta lo espiritual. Esto se conoce como "gematría" (misma raíz que "geometría"), que es un sistema que relaciona letras, palabras, párrafos de los textos sagrados judíos con referentes numéricos para descubrir lo oculto y adquirir la comprensión absoluta. Mediante la suma de los

Parte de su creencia mesiánica tenía que ver con el concepto del "caballero andante", pues éste se relacionaba con el heroísmo, la humildad y la defensa de los desvalidos (en su caso, de los reos encerrados en las cárceles secretas). Así, él mismo se posicionaba, cual Quijote, como el Salvador de la Humanidad. El dictaminador de Gil Rodríguez en la cárcel del Santo Oficio expresaba:

> Y aunque él afectaba siempre una reserva misteriosa sobre la venida del Mesías señalando como la epoca de su llegada, ya el año que corresponde al del nacimiento del propio reo, ya algunos de los proximos venideros, llegué a sospechar que él creía ser el mismo Mesías.[59]

Sabemos que los libros de caballería nos adentran en un mundo fantástico en que el protagonista arriesga continuamente su vida para proteger a los débiles y luchar por la justicia. La dificultad que supera el héroe es proporcional al reconocimiento y la recompensa que adquiere a nivel social. Los valores que predominan se orientan al bien del "otro", a luchar por los que no pueden protegerse, a obtener el amor de la mujer ideal, en fin, a seguir un camino irreprochable de conducta moral y valentía. Generalmente los personajes secundarios apoyan las hazañas del protagonista y subrayan sus virtudes y heroísmo. En cuanto a la estructura, es común que siga un orden cronológico en el que la línea del relato implique una secuencia lineal. En *Don Quijote de la Mancha*, por ejemplo, se transmite un "estoicismo renacentista", en el que se resaltan valores como la perseverancia, la generosidad, la justicia, la libertad, la tolerancia, el honor y la

valores correspondientes a cada letra, se obtienen equivalencias que adquieren sentidos simbólicos similares.

[59] AGN, Inquisición, vol. 1592, exp. 18, carp. 4, foja 109v.

ayuda al prójimo, todo ello, sustentado por la presencia divina. El coraje y la valentía se observan en el capítulo XVI de la primera parte, en el que Sancho Panza se refiere a su amo como un "caballero aventurero, y de los mejores y más fuertes que, de luengos tiempos acá, se han visto en el mundo".[60] Asimismo, el cumplimiento, la rectitud y el coraje resaltan en el protagonista, no obstante no llegue a obtener su ideal más preciado, es decir, el amor de Dulcinea. El esfuerzo y la entrega son su gran victoria. Al retornar a su pueblo al final de la novela, el compañero de Don Quijote expresa:

> Abre los ojos, deseada patria, y mira que vuelve a ti Sancho Panza tu hijo, si no muy rico, muy bien azotado. Abre los brazos y recibe también [a] tu hijo don Quijote, que si viene vencido de los brazos ajenos, viene vencedor de sí mismo; que, según él me ha dicho, es el mayor vencimiento que desearse puede.[61]

Otro ejemplo de heroísmo lo observamos en el *Cantar de mío Cid*, que narra la lucha de Rodrigo Díaz de Vivar que emprende un camino de pruebas para ser aceptado por el rey Alfonso VI después de su destierro. De igual manera, los valores que se resaltan son el triunfo de la nobleza de sangre, el esfuerzo, la fe y el mérito de los infantes de Carrión.

Gil Rodríguez enfrentaba enemigos reales que le coartaban su libertad (física e ideológicamente), por lo que la identificación con los héroes de ficción implicaba una consigna y un deber que el reo acomodaba a su situación.

Así, gracias a sus conocimientos cabalísticos y a su

[60] Miguel de Cervantes Saavedra, *Don quijote de la Mancha*, tomo I, Barcelona, Círculo de Lectores, 1987, p. 221.
[61] Capítulo LXXII, en *ibid*., tomo II, p. 734.

ascendencia judaica, sustentaba su heroísmo con el *constructo* mesiánico. Como caballero andante, él tenía el deber de salvar a su pueblo contra los villanos de la inquisición:

> vine aquí —menciona el reo— principalmente para el remedio de la casa de Ysrael: y restablecimiento de la gloria del Dios de Abraham, de Issac, y Jacob; no vine a probar ni seguir la ley de nadie interpretada a su antojo, sino a manifestar con valor, sin embozo, passion ni interés; que cosa sea voluntad de Dios.[62]

Sabía que cuando llegara el Mesías, "ningún hombre tendrá que pedir a otro que le enseñe sabiduría",[63] por lo que profetizaba un mundo de igualdad entre los hombres. El Mesías representaba para él y para los judíos un símbolo de restitución de todas las cosas y de redención. Así, Rafael Gil, personificado como el "Mesías de caballería" afirmaba que:

> bien se puede ser caballero entre [los inquisidores] [~~ellos~~] y desengañado, tengo por mayor blazon,[64] entre los muchos de que me hallo adornado, que nadie podra obscurecerme el serlo (gracias al gran Dios de los exercitos), y saberlo ser, como lo espero, observando la ley contenida en 6[1]3 preceptos en el modo que Dios me la inspira, no en el antojo interessado de los mortales. [P]ara conseguirlo, a pesar de los que se me monstraren enemigos, basta la fortaleza del brazo de Dios que me assiste, y la del brazo mio, que executa: que si he sabido ser tan preciado de valiente en las empresas de amor que tenia por baxeza, no contestar un desafio viniendo el contrario con arma, y yo sin ella: oy rodeado de mis enemigos devo repetir esta hazaña.[65]

---

[62] Proceso inquisitorial contra Rafael Gil Rodríguez, clérigo guatemalteco, por creencias judaicas, 1790-1792. AGN, Inquisición, vol. 1592, exp. 18, carpeta 4, foja 7.
[63] Ariel Bensión, *El Zohar*, Palma de Mallorca, José de Olañeta, 2000, p. 25.
[64] Blasón s.m. El arte de explicar y describir los escúdos de armas que tocan à cada linág, Ciudád, ò persóna. RAE, *Diccionario de Autoridades* (1726), tomo I.
[65] Proceso inquisitorial contra Rafael Gil Rodríguez, clérigo guatemalteco, por creencias judaicas, 1790-1792. AGN, Inquisición, vol. 1592, exp. 18, carpeta 4, foja 7.

La confianza que el reo depositaba en el Dios de los Ejércitos era evidente, pues creía que lo salvaría de cualquier circunstancia, incluso de las conspiraciones de los inquisidores y demás eclesiásticos. Él sentía que su responsabilidad, como el enviado de Dios, era acabar con los enemigos:

> vinculadas mis dich[a]s [referencias] [al] Psalmo 89, *Cum ceciderit, non collidetur: quoniam ego supponam manum meam*[66] y al 90, o 91 *apud* Hebreos:[67] *qui habitat in adjutorio altissimi in protectione Dei caeli commorabitur; dicet Domino*[68] [etcétera] y citando todo el psalmo; fixense los ojos en aquellas palabras *Dominus protectio tua supra manum dexteram tuam; scapulis suis obumbrabit tibi, et sub pennis eius sperabis, [scuto] circumdabit te veritas eius* [etcétera][69] No s[é] de donde sacaran dureza estos malditos para intentar de todos modos frustrar la verdad, y aun solicitar que a fuerza de panaceas mixtas con ingredientes de los droguistas, quando no muera, me [lisie] de alguna fractura. Pero s[é] que

[66] "Cuando caerá, no se estrellará en el suelo, porque yo pondré mi mano debajo de ella" (Ps 36, 24). Aquí hay un error de citación, pues no es el salmo 89, sino el 36.

[67] "Según la numeración de los hebreos". Armella expresa que "en efecto, es sabido que la numeración derivada de la *Septuaginta* difiere por un dígito de la masorética. Esto se debe a que ésta considera los salmos 9 y 10 separados, mientras que aquella los mantuvo unidos como habían sido hasta entonces transmitidos".

[68] "Quien vive en el resguardo del Altísimo, se encontrará en la protección del Dios del cielo, y dirá al Señor etc." (Ps 90,1).

[69] Mezcla de dos salmos. El primer verso es de Ps.120, 5: "El Señor es tu protección que reside en tu mano derecha". El resto es de Ps 90,4-5, antes citado: "Con sus hombros te dará sombra y bajo sus alas tendrás esperanza; su verdad te rodeará con un escudo". En el Salmo XCI se menciona: "¡Oh Tú que vives al amparo del Altísimo y moras a la sombra del Todopoderoso! [2] Yo diré del Eterno que es mi refugio y mi fortaleza, mi Dios en Quien confío, [3] que Él ha de librarte de la trampa del cazador, y de la fétida pestilencia. [4] Te cubrirá con Sus plumas, y bajo Sus alas tendrás refugio. Su verdad es un escudo y una adarga [5] No temerás las acechanzas nocturnas, ni la saeta que vuela de día, [6] ni la pestilencia que anda en la oscuridad, ni la destrucción que asuela a mediodía. [7] Podrán caer mil a tu lado, y diez mil a tu derecha, pero no te afectará. [8] Mas con tus ojos verás cómo los inicuos reciben su merecido. [9] Porque tú has hecho del Eterno, que es mi refugio, el Altísimo, tu morada. [10] Nada malo te sucederá allí, ni plaga alguna se acercará a tu tienda. [11] Porque Él encargará a Sus ángeles que se ocupen de de ti, guardándote en todos tus caminos", Biblia, hebreo-español, versión castellana conforme a la tradición judía por Moisés Katznelson, vol. II. Profetas posteriores, hagiógrafos. Tel Aviv, Sinai, 1996, p. 1050.

> en mi diestra esta el remedio de todo. *Dominus a dextris tuis*.[70]

Afirmaba que Cristo no era el Mesías, por lo que la religión católica era falsa. Justificaba y sustentaba su alegato con las siguientes razones: "de corazón, que [...] la verdadera religión [es] la judaica en la forma y modo de su observancia, antes de establecerse la catolica, porque aunque tiene por cierta la venida de Jesucristo, no [se ha] verificado en el adven[imien]to del mesias prometido".[71]

Como parte de su discurso, inventó un "Sistema de Religión" en el que tanto el *constructo* judío como el cristiano eran sometidos al análisis científico por medio del cual llegó a la conclusión de que ambos eran parte de una misma fe y no había razón para separarlas. Uno de los fundamentos de su "Sistema" era, como los judaizantes anteriores, que el Mesías prometido aún no había llegado y que Cristo había sido un buen hombre en su época. Afirmaba que el Mesías llegaría en el año 1799 y lo demostraba con las Leyes de Newton y fórmulas matemáticas.

Gil Rodríguez se decía a sí mismo inmortal, por lo que desafiaba hasta al mismo infierno. Al tiempo que se engrandecía en su honor, bondad y riqueza y presumía de sus relaciones con la nobleza, desacreditaba a la Inquisición diciendo que él la vencería. El inquisidor afirmaba, en su testimonio, que:

> Dice que el Rey sabiendo quien el es ha escrito ya por su libertad, que ha expedido reales ordenes a su favor y para contener a los Inquisidores: que estas se hacen en poder del excelsisimo Señor Virey Conde de Rebilla Gigedo; pero que

[70] "El Señor está a tu derecha" (Ps 109,5). AGN, Inquisición, vol. 1592, exp. 18, carp. 4, foja 14v.
[71] *Ibid.*, foja 7.

por intrigas de la Inquisicion est[á] todo suspenso. [72]

Como todo héroe de caballería, él se veía a si mismo como poseedor de valentía, arrogancia, buen parecer, honor y generosidad. De esta manera, nos damos cuenta de cómo influían las ideas de la Ilustración en la *mentalidad* de la época, así como el sincretismo entre ambas religiones, por un lado, y la ciencia, por otro.

> El ímpetu mismo del movimiento de la Ilustración hace imposible evitar que, pese al escrutinio y la prohibición del Santo Oficio de las obras con ese contenido ideológico, éstas pasaran a la Nueva España, entusiasmando a muchos intelectuales. El ideal paradisiaco llegó a su fin cuando empezaron a prevalecer corrientes filosóficas que cuestionaban la validez de los valores del mundo católico ibérico y, por ende, del iberoamericano.[73]

Era predecible que los inquisidores, ante la seguridad y soberbia de Gil Rodriguez de creerse él mismo el Salvador del mundo cuestionaran su cordura. Por ello, fueron a dialogar con él varios alcaides y médicos del Santo Oficio, de tal manera que lo dictaminaran para poder juzgarlo de acuerdo con sus reglas. Así, se enfrentaron a un hombre que argumentaba con elocuencia, involucrando sus conocimientos en materia literaria, religiosa y científica, por lo que no dejaba lugar a dudas de su cordura. El discurso de caballería combinado con los referentes mesiánicos fueron un recurso para rebelarse contra la represión injustificada a la que fue sometido, pero también, muestran los conocimientos y tendencias ideológicas de la época.

Así, a modo de conclusión, podemos constatar que la

[72] AGN, Inquisición, vol. 1592, exp. 18, carpeta 4. foja 111v.
[73] Alicia Mayer, *Lutero en el Paraíso*, *La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, FCE/UNAM, 2008, p. 374.

esperanza mesiánica perduró en la Nueva España entre los judaizantes de manera constante, no obstante se modificaron las características de su llegada, lo que nos revela el grado de permisibilidad o censura que experimentaban en su entorno. El sufrimiento del encarcelamiento, la incertidumbre y la tortura los motivaba a pensar que su situación era un preámbulo de la salvación, por ello se aferraban a la promesa redentora. Creían que el Mesías no llegaría hasta que se pagaran los pecados de la humanidad, por ello, debían soportar los ultrajes.

De esta manera, podemos afirmar que la *ideología* dominante de cada contexto fue dando forma también a la modalidad mesánica. Así, "cabría agregar que los conceptos, además de reflejar valores y procesos fundamentales de una época, también pueden ser estudiados con las expresiones identitarias experimentadas o que se espera se experimenten de acuerdo con los anhelos o miedos de quien los utiliza". [74]

## Bibliografía


Eagleton, Terry. *Ideología: una introducción*, España, Paidós,1997.

Gaytán Alcalá, Felipe. "Uno, todos, ninguno, el cuerpo en la distinción público y privado", en Hugo José Suárez, Guy Bajoit y Verónica Zubillaga (coord.), *La sociedad de la incertidumbre*, México, UNAM, IIS, CIICH, 2013.

Gil Rodriguez, Rafael. "Clérigo de menores órdenes, encarcelado en la Ciudad de México por prácticas de la religión judía", por Christophe Belaubre, sin/n., en DE: http://www.afehchistoriacentroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3587.


[74] Aída Sofía Padilla Santa Cruz, *El Comité Nacionalista de Jalisco: un análisis historiográfico*, México, UAM-Azcapotzalco, 2017, tesis de maestría en Historiografía, p. 2.

——, “El prisionero no. 11 de la Santa Inquisición”, en AFEHC, ficha 3587, 19 de septiembre de 2013, sin/n, cita 39, sin/n., en DE: http://www.afehchistoriacentroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3587.

Gojman de Backal, Alicia. “Creencias de los criptojudíos en la Nueva España”, parte I-II, *Enlace Judío*, 6 de agosto 2012, en DE: http://www.enlacejudio.com/2012/08/06/creencias-de-los-criptojudios-en-la-nueva-espana-parte-ii/. Consultada el 2 de noviembre del 2017.

Hamui Sutton, Silvia. *El judaizante Rafael Gil Rodríguez y el declive de la Inquisición: Nueva España, siglo XVIII*, México, UNAM, 2018, en prensa.

——. “Aspectos sobre la escritura mística de Teresa de Ávila y Luis de Carvajal, el Mozo” en *La Orden del Carmen Descalzo en Hispanoamérica a 430 años de su llegada*, México, SEP/CONACULTA/INAH, 2019, en prensa.

Kopylov, Iván. “El carácter sintético de las creencias de Luis de Carvajal, el Mozo” en Silvia Hamui Sutton, *Judaizantes*, México, UNAM, 2018, en prensa.

Mayer, Alicia. *Lutero en el Paraíso*, *La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, FCE/UNAM, 2008.

Méndez, Águeda. *Secretos del Oficio: avatares de la Inquisición novohispana*, México, El Colegio de México/UNAM, 2001.

Padilla Santa Cruz, Aída Sofía. *El Comité Nacionalista de Jalisco: un análisis historiográfico*, México, UAM-Azcapotzalco, 2017, tesis de maestría en Historiografía.

Pappe, Silvia. “El contexto como ilusión metodológica”, en José Ronzón y Saúl Jerónimo, coords., *Reflexiones en torno a la historiografía contemporánea: objetos, fuentes y usos del pasado*, México, UAM-Azcapotzalco, 2002 (Serie Historia/Historiografía).

Toro, Alfonso. *La familia Carvajal*, tomo II, México, Patria, 1944.

Wachtel, Nathan. *La fe del recuerdo: laberintos marranos*, México, FCE, 2007.

# ¿Fue Gregorio López un criptojudío? intento de precisar algunos puntos controvertidos de la biografía de un ermitaño novohispano

Iván Kopylov

## *La vida de Gregorio López y su perfil heterodoxo: el estado actual de la investigación*

En la historia de los judaizantes novohispanos del siglo XVI se presenta el controvertido tema de los contactos entre Luis de Carvajal, el *Mozo*, el judaizante más famoso de la Nueva España de su época, y Gregorio López, uno de los primeros ermitaños novohispanos. Hemos analizado dichos contactos en nuestro artículo sobre el carácter de las creencias de Luis de Carvajal,[75] y después de investigar los aportes historiográficos tanto de investigadores mexicanos como extranjeros, nos dimos cuenta que a pesar de ser trabajos muy importantes, el tema sigue siendo casi totalmente desconocido. El siglo XX estuvo marcado por tentativas de reconstruir la biografía del ermitaño novohispano tanto de manera novelada[76] como académica y fundamentada.[77]

[75] Iván Kopylov, "El carácter sintético de las creencias de Luis de Carvajal el Mozo", en Silvia Hamui Sutton (coord.), *Judaizantes: miradas desde el interior y el exterior en la Nueva España*, México, Centro de Documentación e Investigación Judío de México/ UNAM, 2018, en prensa.

[76] Ermilo Abreu Gómez, *La vida del venerable Gregorio López*, prólogo del Licenciado Don Artemio de Valle-Arizpe, México, Talleres Linotipográficos "Carlos Rivadeneyra", 1925; Artemio de Valle Arizpe, *Gregorio López, hijo de Felipe II: su vida y muerte en México*, México, Compañía General de Ediciones, S.A., 1957.

[77] Fernando Ocaranza, *Gregorio López, el hombre celestial*, México, Ediciones Xóchitl, 1944; Alfonso Toro, *La familia Carvajal: estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVI, basado en documentos originales y en su mayor parte inéditos, que se conservan en el Archivo General de la Nación de la*

Contamos con recuentos generales de la biografía de Gregorio López, donde las repercusiones de su vida en España y en México lo ubican en el contexto social y religioso de la sociedad criolla novohispana.[78] Sin embargo, carecemos de una investigación de carácter monográfico que haya estudiado todos los rumbos de la biografía de Gregorio López en el contexto de las repercusiones religiosas, sociales y literarias de la Nueva España; ante todo sobreentiendo las prácticas heterodoxas que López podría haber seguido en secreto. Según la opinión de muchos investigadores, el lema personal de Gregorio López *Secretum meum mihi* ("Mi secreto es mío") podría aplicarse a su heterodoxia (sea su criptojudaísmo,[79] su apego a la doctrina de los alumbrados españoles)[80] o su supuesto origen regio.[81] Todas las investigaciones acerca de su biografía se basan en una fuente

*ciudad de México*, México, Patria, 1944, vol. 2, pp. 177-195.

[78] Véase especialmente Antonio Rubial García, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FCE/UNAM, 1999, pp. 96-128.

[79] Por ejemplo, Toro, *La familia Carvajal: estudio histórico*, *op. cit*., vol. 2, p. 189.

[80] Jesús Paniagua Pérez, "Gregorio López: hagiografía de un iluminista del siglo XVI en la Nueva España", en Alessandro Musco y Giovanna Parrino (eds.), *Santi, Santuari, Pellegrinaggi: Atti del seminario internazionale di studio, San Giuseppe Jato-San Cipirello, 31 agosto-4 settembre 2011*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2014, p. 150.

[81] Artemio de Valle-Arizpe trató de justificar la hipótesis de que Gregorio López no era otro que don Carlos, el hijo de Felipe II, que terminó huyendoe clandestinamente a la Nueva España y se convirtió en un ermitaño, Valle-Arizpe, *Gregorio López, hijo de Felipe II*, pp. 121-143. Se trata de una versión apócrifa y en cierta manera conspirológica que se estableció en el siglo XIX; hasta Vicente Riva Palacio reconoce que Gregorio López podría haber sido el hijo del soberano español, Ocaranza, *Gregorio López, el hombre celestial*, *op. cit*., pp. 23-24. Aquí no podemos adentrarnos en todas las argumentaciones de esa versión, pero nos parece convincente el trabajo minucioso hecho por Fernando Ocaranza que, basándose en muchas evidencias documentales, demostró la inconsistencia de tal versión, *ibid*., pp. 23-42. Lo más pertinente en sus argumentaciones nos parece la incongruencia cronológica entre la muerte de don Carlos (1568) y la fecha en que Gregorio López desembarcó en San Juan de Ulúa, pisando el suelo novohispano es decir, el año 1562, *ibid*., p. 35.

que es una joya de la literatura hagiográfica novohispana, *La vida que el siervo de Dios Gregorio López hizo en algunos lugares de la Nueva España*, escrita por Francisco Losa, un sacerdote, quien, siendo también un místico, se convirtió en amigo íntimo de Gregorio.[82] Su narrativa lleva todos los clichés y temas hagiográficos propios de la tradición cristiana a partir de la época tardoantigua, por ejemplo, el tema del *puer senex*, el niño anciano que no tuvo infancia.[83] El padre Losa fue comisionado por Pedro Moya de Contreras, inquisidor mayor y arzobispo, para examinar cuidadosamente la fe de Gregorio López y desde entonces ellos se hicieron inseparables. La narrativa de Losa, a partir de cierto momento, aparece como testimonio de primera mano; incluso, "parece que el autor llevaba un diario, ya que a menudo menciona fechas con gran exactitud".[84]

El cargo, presentado en los años 1577 y 1578 por el arzobispo Pedro Moya de Contreras, fue resultado de la conducta de ermitaño de Gregorio López, por encontrarse fuera de cualquier orden religiosa y por sus prácticas tan raras que habían provocado sospechas de que profesaba algún tipo de herejía. Casi trece años después de que Gregorio López pisó tierras novohispanas y, después de una corta estancia en la Ciudad de México, se retiró al Valle de Amajac para vivir entre los chichimecas.[85] Por cierto tiempo él se detuvo en Zacatecas que, igual que la capital, le

[82] Francisco Losa, *Vida del siervo de Dios Gregorio López escrita por el Padre Losa, Cura de Almas, que fue de la Iglesia de México, que fue de la Iglesia Mayor de México, y su Compañero en la Soledad; a que se añaden los Escritos del Apocalypsis, y Tesoro de Medicina, del mismo Siervo de Dios Gregorio López, que antes andaban separados de su Vidas y se dedican Al Supremo Real Consejo de las Indias, quarta impresión*, Madrid, Imprenta de Juan de Aritzia, 1727.
[83] Rubial García, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia*, *op. cit.*, p. 97.
[84] *Ibid*., p. 100.
[85] *Ibid*., p. 97.

pareció una fuente de "gritos, blasfemias, maldiciones, babilonia de pleitos, amenazas y riñas entre capitanes y encomenderos".[86] Así que la decisión de López de huir a los lugares más remotos y despoblados fue firme.[87] De todos modos el joven ermitaño no pudo permanecer en completo aislamiento, así que pronto ganó una reputación controvertida, en la que se mezclaba la admiración de la gente con los rumores y sospechas de conducta herética. En muchas ocasiones

> Gregorio fue acusado de luterano pues no tenía imágenes, ni escapularios, ni ejercitaba devociones como la del rosario, ni era asiduo a la misa,[88] ni a los sacramentos, ni practicaba las obras corporales de caridad; su insistencia en la "quietud y sosiego del alma" y en la oración mental sobre la vocal también debieron ser motivo de acusación, aunque Losa no las mencione dado los recientes casos de iluminismo.[89]

---

[86] Abreu Gómez, *La vida del venerable Gregorio López*, *op. cit*., p. 63.

[87] Parece muy significativo la observación del cura Losa sobre la amistad entre Gregorio López y los indios chichimecas y sobre los conflictos entre él y los guerreros españoles, Losa, *Vida del siervo de Dios Gregorio López*, *op. cit*., pp. 9, 15, 18. Todo eso podría indicar de cierto modo que Gregorio trataba de aplicar algunas estrategias de predicar entre los indígenas tratándolos como iguales con sus propios derechos naturales, como lo insistía don Vasco de Quiroga, véase José A.G. Moreira, "El pensamiento teológico de don Vasco de Quiroga", en Pablo Richard (ed.), *Raíces de la teología latinoamericana: nuevos materiales para la historia de la teología*, 2ª ed, San José, DEI, 1987, pp. 44-47.

[88] Es interesante que el cura Losa trate de justificar la tentativa de López de evitar oír misas por la remota lejanía que separaba el refugio de López de cualquier pueblo ("Unos le llamaban herege luterano, porque no oía Missa, no advirtiendo que el pueblo más cercano donde la avía, era siete leguas de su choza, aunque con todo esso las Pascuas iba a oírla", véase Losa, *Vida del siervo de Dios Gregorio López*, *op. cit*., p. 18). Sin embargo, como nota con irónica Martin Cohen, "to be sure, the nearest church was a difficult seven leagues away, but who could forget that the church had been erected long before López' hut?", Martin Cohen, "Don Gregorio López: Friend of the Secret Jew: A Contribution to the Study of Religious Life in Early Colonial Mexico", *Hebrew Union College Annual*, vol. 38 (1967), p. 260). En lo que toca al luteranismo supuesto de López, véase Rubial García atribuye esa calificación a un prejuicio común que confundía a los luteranos con los alumbrados, véase Rubial García, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia*, *op. cit*., pp. 99-100.

[89] Rubial García, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia*, *op. cit*., p. 99.

Así, resulta evidente que las sospechas de parte del arzobispo Pedro Moya de Contreras no eran infundadas, por lo que sorprendente que Gregorio López saliera vencedor de todas las batallas que la Inquisición libró en su contra, y que el mismo padre Losa, designado por el arzobispo para instruirlo en las reglas de la fe ortodoxa, se convirtiera en su discípulo, viéndolo como su consejero y maestro espiritual.[90] Las evidencias proporcionadas por las fuentes —sobre las cuales disertaremos más tarde— nos reafirman en la idea de que Gregorio López mantenía en secreto muchas ideas heterodoxas, que pueden encontrarse en sus obras por medio de un minucioso análisis terminológico. En los juicios declarados "atinados y ortodoxos",[91] se le escaparon algunas cosas extrañas y de cierta manera heterodoxas, que complican y enriquecen su herencia literaria y le otorgan un lugar específico en la historia espiritual del siglo XVI novohispano.

A pesar de la desconfianza que despertaba en la Inquisición el deseo de Gregorio López de alejarse de todas las manifestaciones de la religión institucional, él mantenía no obstante, las relaciones cercanas con clérigos de diverso grado, alejado de la religiosidad pública pero al mismo tiempo inmerso en sus prácticas contemplativas,[92] y basaba su religión personal en las fuentes bíblicas, sobre todo en el Antiguo Testamento que conocía profundamente.[93] Además de eso, él conocía perfectamente

[90] *Ibid*., pp. 98-105.

[91] *Ibid*., p. 101.

[92] Cohen, "Don Gregorio López: Friend of the Secret Jew", *op. cit*., p. 261.

[93] Francisco Losa extrae un episodio interesante: una vez "el Padre Fray Juan de Santiago, de la Orden de San Francisco, íntimo querido suyo, le preguntó si era cierto que sabía la Escritura de memoria: confesóle Gregorio, que sabía todo lo Historial de los libros de los Reyes y Macabeos de memoria; y lo restante del Testamento Viejo y Nuevo, ya que no sabía, de manera que pudiesse dezirlo consecutivamente, como los libros dichos, sabía y tenía muy en prompto todas quantas cosas están en la Sagrada

latín (suponemos que también griego antiguo) y gozaba de una excelente educación en letras clásicas, como se demuestra en nuestro análisis de algunos pasajes del *Tratado de Apocalipsis*. Como apunta Fernando Ocaranza, "aseguraba [Gregorio López] que jamás tuvo maestro de lengua latina; pero pudo aprenderla por sí sólo y con gran prontitud, *llegando a pensar que dicha lengua había sido innata en él*".[94] El padre Losa afirma que, además de las Sagradas Escrituras Gregorio "leyó muchos libros de la Historia Eclesiástica y profana, los que podrían ayudarle a esta inteligencia",[95] es decir, él leía libros de la historia sobre todo para facilitar la interpretación de las Escrituras y para elaborar y afinar su propia estrategia hermenéutica que, como hemos de ver, resultó muy peculiar.

Como hemos dicho, a pesar de su voluntad de escapar de la sociedad, López tenía un círculo de admiradores entre los cuales gozó de buena reputación, y llegó incluso a ser consejero del propio virrey.[96] Padecía de una enfermedad del estómago que llevó a López al hospital de Oaxtepec, y allí atrajo a mucha gente por sus excelentes sermones.[97] Así vemos que, pese a sus tentativas de romper todo vínculo mundano, se encontraba inmerso en la vida social de su tiempo. Por tanto, resulta evidente que todas las creencias heterodoxas que López ideaba tenía que llevarlas en secreto. ¿De qué tipo de creencias se trataba? Sobre su criptojudaísmo diremos que la argumentación más fuerte ha sido presentada por Alfonso Toro en su fundamental trabajo

Escritura, y en que libro, capítulo y número. De esta verdad ay a pocos capítulos exuberantes pruebas", Losa, *Vida del siervo de Dios Gregorio López*, *op. cit*., p. 25.

[94] Ocaranza, *Gregorio López, el hombre celestial*, *op. cit*., p. 18. Las cursivas son mías.

[95] Losa, *Vida del siervo de Dios Gregorio López*, *op. cit*., p. 25.

[96] Cohen, "Don Gregorio López: Friend of the Secret Jew", *op. cit*., pp. 261-262.

[97] Ocaranza, *Gregorio López, el hombre celestial*, *op. cit*., pp. 76-89.

*La Familia Carvajal*, que en muchos aspectos sigue siendo válido. No obstante, el ilustre historiador zacatecano se limita a constatar la equiparación de "judíos" y "justos" en el *Tratado de Apocalipsis*, sin hacer conclusiones más pormenorizadas.[98] Se trata de hecho de los judíos que en la época apostólica aceptaron a Jesucristo como Mesías prometido de Israel, porque según López "judíos quiere decir justos".[99] Al adentrarnos en la sustancia del texto nos damos cuenta, que el adjetivo *justos* se aplica a aquellos judíos que aceptaron a Jesucristo y así formaron parte de la "élite celestial" en la sociedad de los salvados. Claro que la etimología propuesta por López es falsa. El significado verdadero del vocablo *judío* es *yahudi*, que es el endónimo de los hebreos antiguos y se traduce de diversas maneras como "el pueblo de Dios" o "la alabanza sea a Dios" o "los guiados por Dios", mientras que la palabra *justo* se transmite en hebreo como *tsaddik* —"quien hace la acción justa en el momento justo".[100] Así que, de acuerdo con las ideas escatológicas de López, los judíos verdaderos son aquellos que han considerado a Cristo como Mesías y dan testimonio de él ante los demás pueblos. ¿Puede ser una evidencia del criptojudaísmo de López? Creemos que no, pero por otro lado, prueba su especial interés en las raíces judeo-cristianas de la Iglesia primordial, interés que era común entre los erasmistas y los estudiosos renacentistas.

---

[98] Toro, *La familia Carvajal: estudio histórico*, *op. cit*., vol. 2, p. 190.

[99] "*Y eres blasfemado de los que se dicen ser Judíos*, que quiere decir justos o los que confiesan a Dios", Gregorio López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan, traducido del latín al castellano, con su explicación interlineal, por el venerable Gregorio López*, Madrid, Ministerio Apostólico, natural de esta Corte, Imprenta de D. Benito Cano, 1789, p. 15. Las cursivas son mías.

[100] URL: http://www.halel.org/contenido.asp?idcontenido=84. Consultada el 10 de marzo de 2017.

A mi juicio, para entender el carácter específico de las creencias profesadas por López, un testimonio clave puede ser el de Luis de Carvajal, *el Mozo*, según el cual él "es un santo y no cree más que en un solo Dios",[101] es decir, tenía una idea de Dios muy cercana a la de los judíos. Podría tratarse de una concepción no trinitaria de Dios, profesada clandestinamente (que López compartía con personas de toda su confianza como Carvajal), mientras que abiertamente (ante personas como el padre Losa y otros representantes de la Iglesia Católica Romana) se presentaba como trinitario y decía contemplar en sus visiones el misterio de la Santísima Trinidad.[102] En el *Tratado de Apocalipsis* López menciona abiertamente el misterio de la Santísima Trinidad prefigurada por las visiones de San Juan Apóstol[103] así que disentimos de Martín Cohen cuando afirma que López no la menciona en su obra.[104] Sin embargo, no podemos pasar por alto el hecho de que en algunos pasajes[105] se fuerza la inserción del concepto de la Trinidad sin paralelo

[101] Luis González Obregón (ed.), *Procesos de Luis de Carvajal (el Mozo)*, México, Talleres gráficos de la Nación, 1935 (Publicaciones del Archivo General de la Nación, XXVIII).

[102] Suponemos que al haberse enterado de tal contradicción, Luis de Carvajal abnegó su amistad con Gregorio López y rompió todas las relaciones con él. Así lo describe Alfonso Toro: "Gaspar de Villafranca, asimismo compañero del segundo [de Luis de Carvajal] en su calabozo, declaró ante los inquisidores haberle expresado el joven hebreo que conocía a cierta persona, que estaba cuatro horas en contemplación, orando hacia el sol, los brazos abiertos y los dedos de las manos; y diciéndole Villafranca que debía de estar contemplando en el misterio de la Santísima Trinidad, Luis de Carvajal escupió, diciéndole no le mentara tales cosas, añadiendo que no contemplaba tal; sino al que creó el cielo, la tierra, las estrellas, las aguas y todas las cosas criadas, y no contemplaba a Juan Garrido, nombre que daba a Jesucristo", Toro, *La familia Carvajal: estudio histórico*, *op. cit*., vol. 2, p. 188.

[103] Basta recordar lo siguiente: "y *cada uno de los quatro Animales tenia alrededor seis alas*, tres pares cada uno, que significan el testimonio que dieron todos de la Santísima Trinidad"; *Ibid*., p. 41; "Puédese entender, que todos los que habitan en estas partes, han de conocer, y ver el Misterio de la Santísima Trinidad", López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, *op. cit.*, pp. 41, 278.

[104] Cohen, "Don Gregorio López: Friend of the Secret Jew", *op. cit.*, p. 263.

[105] Por ejemplo, López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, *op. cit*., p. 41.

cierto con las interpretaciones del Apocalipsis en la tradición patrística.[106] Sin adentrarnos en ese aspecto, que necesita una investigación aparte, diremos que aquí se detecta una estrategia sutil para desviar las sospechas de la Inquisición.

Aunque no mencionada por sus biógrafos, Juan de Valdés fue una fuente muy importante para López. Debemos hacer notar que casi todas las investigaciones antes citadas, afirman (o por lo menos no niegan) que López tenía cierta afinidad con los alumbrados españoles. Antonio Rubial García nos recuerda que "desde fines del siglo XVI llegaron a Nueva España varios ermitaños que huían de los rigores de la persecución contra los alumbrados; en esta tierra encontraron menos controles y una inmensa posibilidad de espacios solitarios".[107] De acuerdo con Rubial García, ésa podría ser la razón para que López subiera al buque con rumbo a la Nueva España, porque la persecución se soltó en 1559 y él huyó de España tres años después, en 1562, quizás para no poner en riesgo su vida.[108] Con lo anterior la pertenencia de López a los alumbrados perseguidos puede considerarse casi solventada, pero ¿qué tanta fue la proximidad del ermitaño novohispano a las doctrinas místicas de Juan de Valdés? Aunque ya se encontraban en el Índice de los libros prohibidos, López

[106] Por ejemplo, San Andrés de Cesárea comenta el mismo fragmento sobre los cuatro animales que tenían seis alas (Rev. 4.8) anotando que el carácter simbólico de aquellos números significa la admiración y devoción que aquellos ángeles representados como animales tenían hacia la revelación divina y, al haber recibido la gloria de Dios, la llevan a los órdenes celestiales menores (citamos la traducción rusa: Св. Андрей, архіеп. Кесарійскій, *Апокалипсисъ, со вступительнымъ очеркомъ Ив. Ювачёва*, Свято-Троицкій Монастырь, Тупографія преп. Іова Почаевского въ Джорданвиллѣ, 1992), San Andrés, Arzobispo de Cesárea, *El Apocalipsis, con un ensayo introductorio por Iv. Yuvachev*, Jordanville, Imprenta del Monasterio de la Santísima Trinidad, 1992, p. 55.

[107] Rubial García, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia*, *op. cit*., p. 96.

[108] *Ibid*.

podría haber conocido las obras de un gran místico español, porque él "leía […] la Sagrada Escritura y las epístolas de san Pablo en romance antes que las vedasen".[109] De acuerdo con Jesús Paniagua Pérez, esas traducciones podrían haber sido de Juan de Valdés.[110] Nosotros nos atrevemos a suponer que el conocimiento de las obras valdesianas por Gregorio López no se limitó a las traducciones bíblicas. En el *Tratado de Apocalipsis* hay algunos pasajes que nos parecen marcadas por algunos rasgos de la filosofía, la teología y la antropología valdesianas. Nos limitamos a citar uno solo en el que surge el problema del conocimiento de Dios como el fruto merecido del acercamiento del hombre a lo divino:

> *mira que estoy a la puerta* de tu corazón; y con sentimiento, *y llamo*, con inspiraciones, *si alguno*, sea quien fuere, *oyere mi voz* interior que le doy inmediatamente por mí, o mediatamente por qualquiera criatura, *y me abriere* la puerta del conocimiento, *entraré* a él en su ánima por la cena de las Bodas Eternas, *y también cenará él conmigo*, gozándome para siempre. *El que venciere darle he que se asiente* y descanse conmigo *en mi Trono* en mi gloria, *así como yo vencí, y me asenté con mi Padre en su Trono*.[111]

Aquí, al insertar sus propios comentarios y concisas observaciones al texto original del libro de Revelación, López desarrolla de cierta manera el texto sagrado como tal y proyecta sus consideraciones y creencias en la fuente primaria. Así él formula una argumentación sobre el conocimiento íntimo de Dios, misma que se desarrolla desde el primer llamado que Dios hace al hombre; éste sólo tiene que reconocer ese llamado y contestarlo adecuadamente para ser

[109] Losa, *Vida del siervo de Dios Gregorio López*, *op. cit*., p. 20.
[110] Paniagua Pérez, "Gregorio López: hagiografía de un iluminista, *op. cit*., p. 150.
[111] López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, *op. cit*., pp. 34-35.

partícipe de la "cena de las Bodas Eternas". Lamentablemente no contamos con mucho material para hacer una comparación a gran escala, sin embargo, la evidencia que tenemos, nos permite formular algunas conclusiones preliminares. Para López el conocimiento está estrictamente vinculado con la experiencia y en cierto sentido tiene prioridad sobre ella; el conocimiento debe germinar en el alma para determinar la experiencia. Lo mismo (o casi) afirman los investigadores sobre la gnoseología espiritual de Juan de Valdés,[112] quien en sus *Consideraciones* sostiene: "Los que aceptando el Evangelio, y con el pacto de la justificación que es por Jesucristo nuestro Señor, hechos hijos de Dios, y teniendo familiaridad con Dios, conocen a Dios, y adquieren nueva opinión de Dios, y forman nuevos conceptos de Dios, no ya por relación, sino por conocimiento y experiencia".[113] Ya vimos que López también opina que el conocimiento de Dios (otorgado al hombre como un don gratuito por el mismo Dios) es un fundamento sin el cual no es posible conversación alguna entre ambos, y dicha relación se representa metafóricamente como "la cena de las Bodas Eternas", así que el paralelismo entre Valdés y López es evidente.[114]

La "Ley de Dios", según Valdés, podría servir de impulso

[112] "La prioridad del conocimiento es sólo conceptual pues el mismo se presupone como un contenido doctrinal anterior incluso a la experiencia", José C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, FCE, 1979, p. 317.
[113] *Ibid*., p. 335.
[114] Hay que notar que en el fragmento arriba citado de López se manifiesta la idea que el conocimiento de Dios se realiza dentro del corazón del hombre. Eso corresponde con las instrucciones que Valdés ha dado a una discípula y compañera suya llamada Julia, que "es necesario entrar en nuestro propio conocimiento para entrar en el conocimiento de Dios", *ibid*., p. 321). Según José Nieto, "este doble conocimiento de uno mismo y de Dios son los dos conocimientos básicos para el conocimiento del pecado y la gracia y el conocimiento de Dios por Cristo, y es este doble conocimiento que hace posible la experiencia del pecado y de la gracia", *ibid*.

para dar de alta el proceso del conocimiento. "En la transición del credo a los Mandamientos es cuando por primera vez aparece el tema, no como una cuestión vaga, sino como el resultado de la confrontación humana con la 'Ley de Dios', la cual revela los pecados y la miseria del hombre y lo lleva al conocimiento de sí mismo […] cuando uno se enfrenta con la Ley de Dios se encuentra cara a cara con la voluntad de Dios".[115] La antinomia "Ley *vs* Evangelio", a su juicio, es aparente.

> Valdés sabe que el Evangelio puede convertirse en Ley y la Ley en Evangelio y que ambos son realidades divinas que Dios puede utilizar con el propósito de hacer que el pecador tome conciencia de Él y para manifestarle su indulgencia, gracia y misericordia […] Ley y Evangelio desempeñan la función epistemológica de darnos un conocimiento antropológico y soteriológico, iluminando así la situación humana y proporcionando los medios y los fundamentos para la reflexión teológica, cristológica y soteriológicamente centradas.[116]

La obra de López también nos hace entender y ver que el texto del *Tratado de Apocalipsis* de igual manera está impregnado de la temática de la Ley (tanto de la Ley del Evangelio como de la Ley de Moisés que no se deroga sino que se renueva con la muerte y la resurrección de Jesucristo), que define la imagen espiritual de cualquier ser humano. El hombre se enfrenta con la Ley y así va creciendo su conocimiento de sí mismo y de Dios y su propia experiencia se va llenando del sentido supremo. Nos detendremos sólo en unos fragmentos en los que ese tema se muestra con más claridad.

Al hablar de los heresiarcas gnósticos Marción y su

[115] *Ibid.*, pp. 317-318.
[116] *Ibid*., pp. 320, 323.

compañero Apeles —que quisieron derogar la Ley de Moisés por no reconocer el Antiguo Testamento como una parte inalienable de la Revelación de Dios—, López dice que rechazar la Ley de Moisés fue el más erros grave cometido por aquellos hombres. Negar la Ley como fuente de santidad y perfección los llevó a una degradación espiritual porque —cuando uno "no ha de inquirir ninguna doctrina"— la Ley divina es sustituida por la ley humana, que es imperfecta y no facilita el crecimiento espiritual:

> Apeles, habiendo sido Christiano, y estando viejo, y se llamaba Doctor, dio en una necesidad extraña: dixo muchos males de la Ley de Moysen, y también que los Profetas no dixeron verdad: que cada uno estuviese en la ley que creía, y que no se había de inquirir ninguna doctrina.[117]

Mientras tanto, la Ley divina incorrupta e incólume es, según López, el único camino y el único instrumento para ascender hacia la morada de Dios, para santificarse y cambiar el comportamiento, creciendo en espíritu hasta lograr el mismo nivel que poseen los santos:

> Puédese decir, que los Santos eran cabeza del mundo en la virtud, y así les cortaba Dios de este cuerpo mundo, para llevarlos a su Patria; y dice degollados, por el testimonio de la Divinidad de Jesu-Christo, y por la palabra de Dios, por predicar la Ley de Dios.[118]

Así se muestra que la Ley sirve de escala para alcanzar la patria celestial, mientras que la ausencia de aquella Ley conduce a la gente (sobre todo a los paganos que no tienen el conocimiento auténtico de Dios) a recibir la religión falsa que, según López, podría ser el Islam. Así pasó con los escitas que, por no tener

[117] López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, *op. cit*., p. 90.
[118] *Ibid*., pp. 244-245.

la Ley como el medio de regularizar su propia vida espiritual y social, después de siglos, aparecieron con el nombre de turcos[119] y abrazaron el Islam ("la Secta de Mahoma"): "los Scithas como gente vacía de la ley, recibieron la Secta de Mahoma y se quedaron entre ellos".[120]

Nos parece muy significativo que para Gregorio López la ley sea un medio de crecimiento espiritual, tanto a nivel personal como colectivo. Ése es un detalle muy importante que no es propio del sistema teológico y filosófico de Juan de Valdés, pero que López desarrolló como teoría y trató de aplicarla a su propio concepto de filosofía de la historia. Aquí, el objeto de nuestro interés radica específicamente en el significado histórico que los conceptos "Ley de Moisés" y "Ley Evangélica" han tenido en el transcurso de la historia espiritual humana, y aun siendo nociones diversas continuamente se cruzan entre sí.

Para sintetizar diremos que allí se aborda la evolución espiritual que habrá de experimentar la sociedad humana en su conjunto, para pasar de las formas primitivas a las superiores. Al mismo tiempo, la sociedad es equiparada con un gigantesco organismo vivo, así que su evolución y crecimiento se examina

[119] "Estos Scithas que ahora llamamos Turcos", López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, *op. cit.*, p. 254. Aquí Gregorio López aparece como un heredero de la concepción histórica renacentista, cuyos representantes (como Eneas Silvio Piccolomini, Ortelio y hasta el mismo Erasmo) veían a los turcos como descendientes de los escitas antiguos, aunque históricamente no fue así, porque los escitas como hablantes de un idioma del grupo iraní, no pudieron tener nada que ver con los turcos que representan la familia altaica que no es indo-europea, véase Heath Michel J., "Renaissance Scholars and the Origins of the Turks", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 43, núm. 3 (1979), pp. 459-461. Es característica la observación erasmiana que la barbarie de los escitas se hizo proverbio y ahora, mientras que los escitas se llaman turcos, su conducta social negativa (*facinus*) sigue sin cambiar ("Tanta erat barbaries immanitasque Scythicae gentis, ut ipsa etiam appellatio cesserit in proverbium, quemadmodum hodie crudelem hominem appellamus Turcam, et immanae facinus Turcicum", *ibid.,* p. 461).
[120] López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, *op. cit*., p. 254.

de forma similar a la de las sucesivas edades o etapas biológicas. La época de la niñez humana abarca desde Adán hasta el diluvio, luego sigue la adolescencia y, después de Moisés, la sociedad humana ya aparece como un hombre maduro que comienza "a tomar alguna gravedad y modestia con aquella luz, la qual se extendió por el mundo".[121] No hay ruptura entre las épocas; al contrario, cada una se ve como continuación natural y lógica de la anterior. En cada época se arraigan las premisas y brotan las semillas de la fase siguiente. El ejemplo más elocuente es la interacción entre la Ley de Moisés y la Ley evangélica que, lejos contradecirse, aparecen como partes complementarias del mismo proceso evolutivo. La Ley Mosaica representa cierta etapa de la madurez humana cuando la gente sacrifica los animales a Dios para fomentar el mecanismo de interrelación entre lo divino y lo humano, hecho que los romanos antiguos formularían con el lema *Do ut des*. Con la Ley Evangélica la sociedad llega al nivel espiritual más avanzado al descubrir la idea del martirio y ponerla en práctica; las raíces de esa idea tan noble se arraigaron todavía en el período de la dominación de la Ley Mosaica y el ejemplo más evidente lo representan los Macabeos que sacrificaron "sus propios cuerpos a Dios". Así ambas Leyes no son antinómicas, como la llegada de una Ley superior que vence a la inferior, sino que la Ley de Moisés facilitó el crecimiento espiritual de la sociedad humana en su camino hacia la perfección colectiva. Ese período de "autosacrificio" (si lo podemos nombrar así) continuó después del establecimiento de la Ley evangélica, que desde el principio fue percibida como la renovación del pacto que hizo Dios con su pueblo en el Monte Sinaí. Está presente

[121] *Ibid*., p. 286.

en el la persecución de multitud de mártires que continuaron la hazaña de los hermanos Macabeos; ese período se acabó durante el mandato de Diocleciano y luego se formó otro tipo de sacrificio que empezaron a practicar los creyentes; durante la nueva, cuando la forma espiritual suprema llegó a ser la vida eremítica, "sacrificaban los cuerpos con ayunos y trabajos y las ánimas con oración y peleas. Este sacrificio de Monges y Religiosos no ha faltado en la Iglesia jamás, y así poco a poco va llegando a este estado perfecto que vamos tratando".[122]

Como hemos mostrado, para López la Ley de Moisés y la Ley evangélica juntas forman parte de la misma síntesis que cierra el círculo de la evolución espiritual colectiva. Para Valdés, en cambio, ambas leyes son antitéticas; sin embargo, esa antítesis se expresa en toda su complejidad y ambivalencia. "Valdés sabe que el Evangelio puede convertirse en Ley y la Ley en Evangelio y que ambos son realidades divinas que Dios puede utilizar con el propósito de hacer que el pecador tome conciencia de Él y para manifestarle su indulgencia, gracia y misericordia".[123] De todos modos, usando los términos "antinomistas" paulinos en su Comentario a la Epístola a los Romanos, Valdés dice que:

> La Ley es eficaz condenando, y el Evangelio es más eficaz justificando. La Ley es más eficaz en dar al hombre conocimiento de sí mismo, y el Evangelio es mucho más eficaz en darle conocimiento de Dios y de Jesucristo. Y porque el hombre que más se conoce a sí mismo, se halla más condenado, y hallándose más condenado, va más ansioso tras la justificación. Dice bien san Pablo que allí adonde abunda el pecado (entendiendo por el pecado el propio conocimiento, y la propia condenación), allí propio abunda

[122] *Ibid*., pp. 286-287.
[123] Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma*, *op. cit*., p. 320.

> la gracia entendiendo por gracia el conocimiento de Dios, y de Cristo, y la justificación.[124]

En el fragmento arriba citado, ambas Leyes, tanto la de Moisés como la del Evangelio, desempeñan la función educativa e instructiva para el hombre y al mismo tiempo aparecen como herramientas del conocimiento —la primera es útil para conocerse a sí mismo (aquí se usa el motivo propio para el lema griego *γνῶθι σεαυτόν*, cuando el conocimiento de sí mismo es clave para conocer el mundo divino como tal), la segunda es indispensable para conocer a Dios quien reveló su voluntad en Jesucristo. Así vemos que la dicotomía Ley de Moisés *vs* Ley evangélica, propia para otras obras de Valdés y a veces exagerada, aquí resulta aparente, porque ambas leyes se presentan como dos eslabones de una cadena evolutiva: el conocimiento de sí mismo es la etapa inicial para dar de alta el conocimiento de Dios que, como pensaba Valdés y otros místicos, está tanto dentro como fuera del hombre. Asimismo vemos que Gregorio López utiliza ese concepto clave para equiparar ambas leyes en el marco del mismo sistema, pero las coloca en la perspectiva histórica. Aunque con cierta restricción, podemos deducir que López continúa desarrollando los paradigmas propuestos por Valdés, pero examina la función de cada Ley, no en su contexto psicológico sino en el histórico-cultural, donde, sin embargo, la sociedad humana tomada en toda su totalidad se equipara al organismo humano que también ha de pasar por todos los procesos (tanto fisiológicos como psicológicos) del nacimiento, el crecimiento, la madurez y la vejez. Por eso, sería mejor concluir que López diserta sobre la misma influencia

[124] Citamos conforme a *ibid*., p. 321.

que ejercen los mecanismos psicológicos de la Ley Mosaica y la Ley evangélica en el crecimiento personal y espiritual de cada ser humano; sin embargo, el mecanismo de esa influencia "se expande" y se proyecta a la sociedad en su conjunto que también es un organismo (¿una suerte de macrocosmos colectivo?) que se somete a las mismas leyes naturales (sobre todo, al crecimiento fisiológico y espiritual) que cada persona humana. Así, podemos deducir que López desarrolla en cierta manera el concepto valdesiano, lo que fortalece la hipótesis de Paniagua Pérez y nuestra acerca de que López podría haber conocido las obras generales del místico conquense.

La posible vinculación espiritual entre Valdés y López es interesante en el contexto de nuestro tema principal, porque Valdés era una de las figuras generales que formaron parte del "mito arriano" en el lenguaje de la Contrarreforma. José Nieto cita al historiador dieciochesco Fermín Caballero, quien sacó a la luz nuevos documentos pertenecientes a la biografía de los hermanos Alfonso y Juan de Valdés y dice que este último fue

> acusado de sociniano, de anabaptista, de arriano, de ser una autoridad entre los unitarios, de unitario, de apóstata, de distinguido protestante luterano, de luteranismo estrecho, de librepensador, de autor de una doctrina socialdemócrata, de fanático, de supuesto iluminado y de haber plagiado los *Loc[i] Comm[unes]* de Melanctón.[125]

Se entiende que acusaciones de tal tipo sólo dan cuenta del carácter excepcional de la personalidad de Valdés, quien elaboró una concepción teológica, moralista y psicológica muy original y en esa originalidad discrepó de la mayoría ortodoxa. De todos modos, las acusaciones de "arrianismo", "unitarismo" y

[125] *Ibid.*, p. 53.

"socinianismo" no parecen meras calumnias. Basta recordar que los antitrinitarios europeos, protagonistas de la iglesia unitaria de Hungría y Transilvania, atribuyeron mucho valor a las doctrinas de Valdés, considerándolo (junto con Miguel Servet) precursor del unitarismo en España y en toda Europa. Los primeros ministros de la Iglesia Unitaria, el italiano Jorge Blandrata (Giorgio Biandrata), el húngaro Francisco David (Ferenc Dávid) y el polaco Gregorio Pavel (Grzegorz Pawel), se plantearon el objetivo de presentar la historia de la Reforma protestante como la de un "progreso irreversible y necesario" en la obra de demolición del edificio dogmático de la Iglesia de Roma "desde la cúpula a los cimientos";[126] para cumplir esa tarea, compusieron en 1568 una obra histórica intitulada *De falsa et vera unius Dei patris filii et espiritus sancti cognitione libri duo*, que resultó el primer manifiesto internacional del antitrinitarismo europeo. En el primer capítulo de esa obra titulada "Quomodo Christus suam instauret ecclesiam" ("¿En qué manera Cristo instaurará su propia iglesia?) a Juan de Valdés se le atribuye la siguiente característica:

> De Juan de Valdés, clarísimo por su linaje y su piedad, ¿qué hemos de decir? El cual, dejando en sus escritos impresos testimonio claro de su erudición, dijo no saber de Dios y su Hijo otra cosa sino que hay un Dios altísimo, Padre de Cristo, y un solo Señor nuestro, Jesucristo, su Hijo, que fue concebido en las entrañas de la Virgen por obra del Espíritu Santo: uno y espíritu de entrambos.[127]

---

[126] Carlos Gilly, "Erasmo, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles", en Tomás Martínez Romero (ed.), *Les lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, Castellò de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2005, p. 225. URL: http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/Libros/Libro0832.pdf. Consultado el 10 de marzo del 2017.

[127] Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. IV, Barcelona, Red, 2018, p. 235.

El cuidadoso estudio de las obras de Juan de Valdés (tales como *Consideraciones*, *Coloquios* y muchas otras) dio razón a Juan Cristóbal Sand para incluir la personalidad del gran místico español en su famosa *Bibliotheca Antitrinitariorum*. Adrián Baillet lo comentó en 1686:

> Puesto que España ha sido muy capaz de producir deístas, tanto y más perniciosos que los herejes, bien sería que les opusiera fieles y valientes campeones, hábiles para defender la religión cristiana contra enemigos de la Trinidad y de la encarnación, tan detestables como lo fueron Juan de Valdés, Miguel Servet y Benito Espinosa.[128]

Es muy sintomático que Juan de Valdés y Miguel Servet, conocido por su antitrinitarismo, se cuenten en la misma fila de "enemigos de la Trinidad". La pregunta es: ¿cuál podría haber sido el pretexto para calificar a Valdés de esa manera? A juicio nuestro, la solución podría esconderse en el sistema cristológico de Valdés, según el cual Jesucristo aparece, no como la segunda persona de la Trinidad que posee igual divinidad que Dios Padre, sino como el instrumento de salvación otorgado por Dios a la humanidad, es decir, como "imagen expresa de Dios", como un intermediario (según 1 Tim. 2:5-6), por el cual "conoce el cristiano a Dios".[129] Jesucristo no es el mismo Dios por su sustancia, sino que es la "imagen de Dios" revelada por el Padre, así que "Cristo, como portador de la imagen de Dios, nos la comunica y despierta en nosotros la conciencia de ser hijos de Dios. Así, el conocimiento correcto de Dios es el contenido propio de la conciencia cristiana".[130]

[128] Citado en *ibid*., p. 236.

[129] Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma*, *op. cit*., p. 352.

[130] *Ibid*., 357. Para más referencias acerca de la cristología de Juan de Valdés y del concepto de Cristo como "retrato y revelador del Padre", véase *ibid*., pp. 350-362.

Sería muy difícil detectar algunas huellas hipotéticas de la cristología valdesiana en el texto de López —sobre todo porque el ermitaño tuvo que enmascarar y ocultar cualquier posición que pudiera haberse interpretado como herética por los lectores, y para lograrlo compone el libro que se haría notar "por sus atinados y ortodoxos juicios".[131] Por eso menciona a la Trinidad (aunque a veces forzadamente) y diserta sobre los elementos divinos y humanos en Jesucristo, no obstante, a veces divide la naturaleza humana de la divina para hacer a Jesucristo más cercano a la humanidad, y presentarlo como el intermediario y revelador del Padre, como lo anota López en el prólogo al decir que el Apóstol San Juan recibe el "testimonio del Verbo de Dios, en quanto a la Divinidad y testimonio de Jesu-Christo, en quanto a la Humanidad";[132] además, en algunos otros fragmentos pone el énfasis Ibid., 14) en la naturaleza humana de Jesucristo.

*La Ley de Moisés y su vigencia*
*en diversas etapas de la historia humana*
*según Gregorio López*

Con todo lo arriba dicho, hay que admitir que las sospechas del criptojudaismo de Gregorio López no surgieron de la nada. Aquí queremos puntualizar un aspecto importante de la teología y la filosofía de la historia de López, su preocupación en torno de la Ley de Moisés que tenía un valor intrínseco no sólo como etapa del crecimiento espiritual de la humanidad en su camino hacia la Ley de Cristo (o la Ley Evangélica) sino como un don excepcional otorgado por Dios (no sólo a los judíos sino a toda la humanidad)

[131] Rubial García, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia*, *op. cit*., p. 101.
[132] López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, *op. cit*., 1-2.

y marcado por su validez permanente durante todos los períodos de la historia humana. López atribuye mucha importancia a la Ley de Moisés, por lo menos, en lo tocante a la posición histórica que tuvo en el Antiguo Israel y hasta los primeros siglos de la historia cristiana, es decir, en la época preconciliar. Por ejemplo, al reprobar a Marción (85-160), anatematizado por su propia comunidad en el año 144 y conocido por su rechazo al Antiguo Testamento, en el que se propaga el culto a un "Dios malo" que se opone al "Dios bueno" del Nuevo Testamento. Esa doctrina también fue compartida por un tal Apeles, el partidario de Marción en Egipto. Según López, las imágenes que se refieren al tercer Ángel y su trompeta, revelan el caso de Marción y su doctrina:

> "Y el tercero Ángel tañó su Trompeta, y cayó del Cielo una grande estrella ardiente como una hacha", y éste debía de ser Marción, Heresicarca, o Apeles, que fueron en el Imperio de Marco Aurelio, o al principio de Commodo, su Hijo [Euseb. 4. Lib.5, cap.13].[133] El Apeles, habiendo sido Christiano, y estando viejo, y se llamaba Doctor, dio en una necedad extraña: *dixo muchos males de la Ley de Moysen* y también que los profetas no dixeron verdad: que cada uno estuviese en la Ley que creía, y que no se había de inquirir ninguna doctrina: junto con esto, para dar calor a lo que decía, dixo serían salvos los que esperaban en el Crucificado, y porque antes debía de ser hombre estimado por virtuoso, y después cayó en estos hierros, le llama Estrella grande y ardiente como un hacha, y dice que cayó en la tercera parte de los ríos, y en las fuentes de las aguas […] Y porque sembró esta maldita doctrina, dice que el nombre de la Estrella es agenjo, por la amargura de su doctrina, con la qual amargó los Pueblos que la recibían, y por eso dice: "Y muchos hombres murieron de las aguas por ser amargas", donde parece que se condenaron muchos de esta doctrina.[134]

[133] Las referencias a la "Historia eclesiástica" de Eusebio fueron añadidas por los editores del Tratado en el 1789.

[134] López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, *op. cit*., 89-90. Las cursivas son mías.

En el fragmento citado vemos el error más grave de Marción (que, como se sabe, fundó su propia escuela espiritual de carácter gnóstico) y sus seguidores, según López, es menospreciar la Ley de Moisés que siempre ha sido indispensable para el crecimiento espiritual de la gente y sirvió de fundamento para la identidad y la base doctrinal de la comunidad paleocristiana, de acuerdo con las enseñanzas de Jesucristo que dijo: "No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir" (Mateo 5:17). Con más claridad la percepción de la Ley de Moisés por Gregorio López la podemos trazar en el capítulo 22 de su obra, donde el autor va deliberando sobre la evolución espiritual del mundo humano. Lo que parece más interesante (a mi parecer), es no sólo la idea del proceso histórico como lineal (de eso ya ha hablado muchas veces San Agustín), sino también la idea de que López promueve el proceso histórico como un fenómeno evolutivo, que favorece el movimiento progresivo desde las formas más primitivas y morfológicamente sencillas hacia las formas espiritualmente más desarrolladas y perfectas. Aquí la sociedad se compara con el cuerpo humano y esa comparación se asemeja a la oposición macrocosmos *vs* microcosmo, bastante común para la cosmovisión renacentista. Además, la visión de López contrasta con la casi comúnmente aceptada por la mayoría de los Padres de la Iglesia, de acuerdo con los cuales la historia de la humanidad es resultado de la acumulación del pecado; por eso, Jesucristo se encarnó cuando "cuando vino el cumplimiento del tiempo" (Gal. 4:4) y la entropía del pecado alcanzó su apogeo. Sin embargo, dicha visión también contrasta con la filosofía de la historia elaborada en los tiempos del Renacimiento, en que se adoptó la teoría cíclica del proceso

histórico (uno de los portavoces más conocidos de esa concepción fue Francesco Guicciardini, por ejemplo).[135] No entraremos aquí en el análisis pormenorizado de la teoría expuesta por López (eso requiere un estudio aparte), nada más fijémonos en el papel excepcional de la Ley de Moisés en el desarrollo espiritual de la humanidad:

> De la manera que un cuerpo humano va creciendo poco a poco desde que nace, hasta tener perfecta edad y fuerzas, así este cuerpo del género humano ha ido creciendo desde la caída de Adan, *hasta que llegue a ser todo divino*. Desde Adan al diluvio fue como edad de muchacho, que sin honra se revuelca por el suelo, y se apedrea con otros, y no hay virtud de que echar mano […]. En el diluvio, hasta Moysen, comenzó a haber alguna manera de respecto a la virtud, aunque pocas, porque Ciudades enteras se consumieron con fuego del Cielo, con pecados, pero en el diluvio todo el género humano pereció, salvo Noé con su familia. Desde Moysen a Christo ya comienza este hombre a tomar alguna gravedad y modestia con aquella luz, la qual se extendió por el mundo: y es de notar que el fin de qualquier término de estos da la mano, y toma semejanza con el principio siguiente: y así vemos, que al principio y medio de la Ley de Moisén sacrificaban cuerpos de animales; pero al fin, sacrificaban los hombres sus propios cuerpos a Dios, como parece de los Machabeos, con lo qual daban la mano al principio de la Ley Evangélica, en la qual sacrificaron estos cuerpos trecientos años, contando desde los Inocentes, hasta Diocletiano. Cesando este sacrificio, sucedió otro menor, que fue la vida Heremítica, en la qual sacrificaban los cuerpos con ayunos y trabajos, y las ánimas con oración y peleas. Este sacrificio de Monges y Religiosos, no ha faltado en la Iglesia jamás, y así poco a poco va llegando a este estado perfecto que vamos tratando; y no se tenga el día de hoy por hombre de honra, llamo honra la virtud, porque en ella está la verdadera honra nuestra, el que no deseare con todas las

[135] Véase, por ejemplo, Eduard Fueter, "Guicciardini als Historiker", *Historische Zeitschrift*, vol. 100 (1908), pp. 3, 486-540.

> fuerzas y obras esta verdadera patria nuestra, porque en ella consiste todo nuestro estado y ser; y la causa es, que cómo el hombre sea compuesto de dos naturalezas, espiritual y corporal, ¿qué razón hay para que vea la corporal, y no la espiritual? Si el cuerpo ve y goza este mundo corporal, ¿por qué el espíritu no verá su mundo espiritual, que es Dios, y en los Santos y en los Ángeles? Así que aquel es nuestro propio estado; pues prosigamos las excelencias de él.[136]

He citado *in extenso* ese fragmento porque tiene mucha importancia para que entendamos cómo López percibía el sentido del proceso histórico. Si en sus creencias teológicas no podemos hallar nada herético (pese a ciertas afirmaciones en la historiografía que ya hemos mencionado), su concepción de la historia parece bastante heterodoxa para los autores de su propio círculo. De acuerdo con lo que hemos visto, López presenta la historia mundial como una continuidad de los períodos de crecimiento que corresponden a las edades humanas. Como cada organismo humano, la sociedad en conjunto pasa por la niñez, la adolescencia y la madurez cuando todas sus fuerzas físicas e intelectuales han llegado a su auge. Según López, ese momento de máximo auge no había llegado todavía, sin embargo, sus contemporáneos deberían haber tenido oportunidad de contemplar las vísperas de ese período.

De hecho, la idea de la evolución y desarrollo espiritual de la sociedad no era tan novedosa para los teólogos e historiadores medievales; basta recordar que la espera de un "Reino nuevo" era típica para la conciencia de las masas de aquellos tiempos. Según las visiones de Joaquín de Flora, monje cisterciense y abad calabrés (1035-1102), importante para nosotros por ser

[136] López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, *op. cit*., 285-286. Las cursivas son mías.

un excelente intérprete del Apocalipsis, "el Reino de la luz del mediodía" deberá sustituir al "Reino del crepúsculo matutino"; este último sucedió al "Reino de las tinieblas nocturnas". De igual manera "el Reino de las azucenas" viene después del "Reino de las rosas y las espinas", "el Reino del Espíritu" después de los "Reinos del Padre y del Hijo".[137] Siguiendo con Joaquín, el primer gran período de la historia mundial estuvo dominado por la Ley; el segundo fue guiado por la Gracia, mientras que el tercero (que habrá de llegar) va a estar sometido al dominio del Espíritu y de la Caridad.[138] El tercer período que aún está por venir, según Joaquín, se caracterizará por los *viri espirituales* que habrán de llevar la vida monástica y consagrada, mientras que el período actual (o de la Gracia) se caracteriza por los clérigos y durante el primer período (o de la Ley) la gente se casaba para procrear sus hijos dentro de un matrimonio consagrado por la Ley. La Iglesia seguirá existiendo, sin embargo, los sacramentos tendrán que adquirir una forma más "espiritualizada".[139] Los paralelos con López son obvios, pero vemos que el último percibe el "período espiritual" como algo ya realizado en los primeros siglos de la Cristiandad. La perfección de ese período preconciliar se perdió para las generaciones subsecuentes, sin embargo, la utopía de la Iglesia primigenia era algo que podía lograrse (aunque parcialmente) a juicio de don Vasco de Quiroga, el primer obispo michoacano; así que podemos deducir que los estudios de historia romana tenían un valor especial para López, porque por medio del estudio del pasado, él aspiraba poner el fundamento para la

[137] Morton W. Bloomfeld, "Joachim of Flora: A Critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence", *Traditio*, vol. 13 (1957), pp. 264-265.
[138] *Ibid*., p. 266.
139 *Ibid*.

ideología utopista de los tiempos futuros.

Los autores altomedievales también hacían intentos de periodizar la historia humana de una manera parecida. Por ejemplo, Beda el Venerable, primer historiador eclesiástico inglés, en su tratado *Chronicon de sex aetatibus mundi* trataba de presentar toda la historia mundial como una semana laboral, donde los "días" de hecho se presentan como períodos históricos prolongados que habían de preparar la humanidad para entrar al bienestar del "Sábado eterno".[140] La sensación de vivir cerca de los límites de la historia fue propio también para San Agustín y luego San Isidro de Sevilla que también ha propuesto una periodización de la historia en siete etapas.[141] La misma tendencia fue continuada por los teólogos protestantes a partir de Melanctón; por ejemplo, William Harrison, un distinguido pensador protestante del siglo XVI, enseñó que toda la historia humana se divide en tres grandes períodos: "sin la Ley", "bajo la Ley" y "bajo la Gracia".[142] Por eso no es sorprendente encontrar las mismas tendencias en el tratado de Gregorio López. Lo que de verdad parece sorprendente es la comparación de la sociedad con el cuerpo humano que se somete a las mismas leyes naturales de crecimiento y madurez. Aquí hay que buscar paralelos en las obras de los místicos renacentistas y eso podría haber sido un objeto de estudio independiente.

---

[140] Добиаш-Рождественская О.А., *Культура западноевропейского Средневековья* [Olga A., Dobiache-Rojdestvensky, *La cultura del Occidente medieval*], Moscú, Casa editorial "Nauka", 1987, p. 192.

[141] Paul Meritt Bassett, "The Use of History in the Chronicon of Isidore of Seville", *History and Theory*, vol. 15, núm. 3 (1976), pp. 281-287.

[142] "without the law", "under the law", "under the grace", véase: Parry, G.J.R., *A Protestant Vision: William Harrison and the Reformation of Elizabethan England*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 97.

*La visión final de la Jerusalén celestial*
*en el contexto hipotético*
*de la "iglesia de los judeo-conversos" (Rev. 21)*

El capítulo final del libro de Revelación contiene la imagen de la nueva Jerusalén y es el único capítulo que Gregorio López refiere, no a los tiempos pasados de la época romana, sino a los tiempos que serán apocalípticos en el amplio sentido de esa palabra: los tiempos después del último Juicio. Además, ese capítulo final es importante para definir la posición del autor en lo referente a la salvación del pueblo de Israel como los primeros judeocristianos convertidos. Porque, según algunos investigadores, la salvación de Israel toma aquí su conclusión temática y semántica.[143]

La nueva realidad espiritual que habrá de sustituir el mundo viejo se describe así: "Y yo Juan vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo" (Rev. 21. 2). Es de notar que el autor, que se cree es el Apóstol Juan, habla con sus lectores usando de manera muy activa las imágenes del Viejo Testamento cuyo papel es altamente significativo en la poética del texto. Por ejemplo, se usan como base las profecías de Isaías (cf., por ejemplo, Is. 52. 1: "oh Jerusalén, ciudad santa"; Is. 62. 1-2 "Por amor de Sión no callaré, y por amor de Jerusalem no he de parar"). Como lo nota Gregory Beale, según el contexto de Isaías, cap. 65, los judíos se dividieron en aquellos que "quemaron incienso sobre los montes" (Is. 65.7), es decir, cayeron en la idolatría, y los que fueron llamados por Dios "mis siervos" (*οἱ δουλεύοντές μοι* según la versión de la *Septuaginta*, del fragmento Is. 65 8-15).[144]

[143] Phillip L. Mayo, *"Those Who Call Themselves Jews": The Church and Judaism in the Apocalypse of John*, Princeton, 2006, p. 164.

[144] Para más referencias véase Beale, Gregory, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

Aquí hay que notar especialmente que precisamente ese capítulo 65 de Isaías prefiguró la descripción del nuevo cielo y la nueva tierra (cf. Rev. 21. 1; Is.65 17). Así, reelaborando el pasaje de Isaías sobre el rechazo de los judíos pérfidos y el regocijo de Dios por los judíos fieles, el autor del Apocalipsis construye la misma perspectiva escatológica, en la que se encontrarán dos tipos de judíos: por una parte, los infieles que merecieron la muerte espiritual por haber rechazado a Jesucristo como Mesías (se ve como análogo de la idolatría en el libro de Isaías) y, de otra parte, los judíos que mantuvieron su fidelidad al Mesías prometido y desde ahí constituyeron el núcleo de la Iglesia primigenia.

En este contexto es de notar que Gregorio López intuyó muy bien la importancia del libro de Isaías en la estructura del libro 21 de Revelación. O bien, vale la pena suponer que López habrá hecho un estudio minucioso de las Escrituras, porque, además del libro de Isaías (se refiere al capítulo 62, donde se promete el restablecimiento de una Jerusalén nueva.[145] Además, es de notar que López también utiliza la profecía de Jeremías para fortalecer la base mesiánica de su comentario al párrafo sobre la Jerusalén celestial.[146] Ahí el profeta dice sobre el Testamento, o Pacto nuevo (o, según la versión de la Biblia que tuvo López en sus manos, "la Ley nueva") que Dios habrá de establecer con su propio pueblo, porque el pacto anterior se ha invalidado. Según ese Pacto nuevo, el pueblo ya podrá conocer a Dios sin

[145] Véase López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, *op. cit*.,, 274: Antes de ahora lo prometió el Señor por Isaías, diciendo (Is. 62): "Los que os acordáis del Señor, no lloréis, ni le deis silencio hasta que ponga a Jerusalén con estabilidad, y alabanza en la tierra". Y dice más: "Mira que yo criaré Cielos nuevos, y tierra nueva, y no habrá memoria de lo pasado".

[146] *Ibid*., y por Jeremías (Jer. 31): "Daré mi Ley en sus entrañas, y en su corazón la escribiré; y no enseñará el hombre a su próximo a conocer a Dios, y porque todos me conocerán desde el mayor hasta el menor".

intermediario alguno (Jer. 31:34, "Y no enseñará más ninguno a su prójimo, ni ninguno a su hermano, diciendo: Conoce a Jehová; porque todos me conocerán"),[147] y la atención especial prestada por López a ese fragmento no me parece casual, dado que el tema del conocimiento directo de Dios, como ya hemos visto, era de mucha importancia para el ermitaño novohispano, que evitaba oír Misa, pero seguía las reglas de la vida contemplativa en su afán de acercarse a Dios por medio de su conocimiento interior.

Es notable también, como interpreta López la visión final del Apocalipsis, en donde se expone el futuro de la humanidad renovada que habrá de vivir en la tierra nueva y bajo el Cielo nuevo:

> Acabada, pues, la noche larga, que comenzó en la caída de Adan, y la tempestuosa mar, y la triste peregrinación, se nos descubre resplandeciente día, seguro puerto, y alegre patria; diciendo: *Y ví Cielo nuevo; y tierra nueva*; no se entiende por el Cielo, y tierra que vemos, que esos no hay para que enmendarlos; pues quando Dios los crió; vio que estaban muy buenos: Cielo se entiende por el espíritu: y tierra, por el cuerpo del espíritu […] Cielo son los espíritus de los Justos […] pues quiere decir: ví espíritus nuevos, alumbrados, y perfectos en virtud, y ví cuerpos humanos, impasibles, hermosos y libres de tantas miserias, como hasta aquel punto han padecido.[148]

Aquí vemos, que el cielo y la tierra nueva, según López, son las realidades nuevas que se habrán de establecer después de la victoria del Mesías en la Jerusalén nueva. La renovación será no del Universo ni de la naturaleza sino de los seres humanos; eso no debe ser producto de un cataclismo, como uno puede percibir

[147] En el fragmento citado se nota, que al igual que en otras páginas de su tratado, López usa una versión diferente de la Biblia, cuyo origen y filiación desconocemos.
[148] López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, *op. cit*., p. 269.

el Armagedón y otros acontecimientos apocalípticos, sino de una evolución espiritual, durante la cual, como hemos notado más arriba, la sociedad humana, asemejándose a un organismo gigantesco, pasa por las etapas de crecimiento y madurez; así la existencia postapocalíptica de los seres humanos deberá representar, según López, la fase final y definitiva del crecimiento colectivo de la sociedad, en que la humanidad alcanzará la perfección, tanto espiritual poseyendo los espíritus *alumbrados* (no sabemos si el uso deliberado de ese adjetivo podría haber sido una referencia oblicua al alumbradismo y a sus prácticas espirituales), como corporal, perfeccionando y desarrollando sus cuerpos para superar las enfermedades, pasiones y cualquier tipo de deficiencia.

En ese fragmento el uso de la palabra *justos* (*Cielo son los espíritus de los Justos*) podría provocar algunas dudas. Por ejemplo, ya vimos que los judíos que han abrazado la fe en Cristo como Mesías, justifican su propio nombre, porque "los judíos son los justos o los que confiesan a Dios".[149] ¿Podemos suponer que la palabra *justos* insertada en el fragmento arriba citado[150] podría designar a los judíos convertidos que habrán de constituir la base de la población de la Jerusalén nueva? No podemos afirmarlo con certeza, pero si lo asumimos, entonces resulta una antinomia justos *vs* gentiles que organiza el texto mismo de una manera más lógica y comprensible. Primero surgen los judíos/justos que constituyen, digamos, una élite espiritual de la nueva Jerusalén, y posteriormente[151] sus pasos son seguidos por los gentiles/

[149] López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, *op. cit*., p. 29.
[150] Véase Abreu Gómez, *La vida del venerable Gregorio López*, *op. cit*.; y Valle Arizpe, *Gregorio López, hijo de Felipe II*, *op. cit*.
[151] López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, op. cit., p. 272.

paganos, que dejan los rituales de sus religiones y alcanzan a ver al verdadero Dios. En este sentido los *gentiles* y los *justos* se complementan y forman parte de un pueblo elegido y renovado por la fe en Jesucristo; así vemos cumplirse el esquema, cuyos ejemplos concretos hemos visto más arriba; además, se postula una correlación entre el fragmento en la página 29, donde se afirma que los judíos convertidos son los "justos", y el fragmento en la página 269, donde dice que aquellos "justos" deben constituir el fundamento de la sociedad renovada que ya alcanzó su suprema madurez.

Luego sigue otro fragmento, que nos parece significativo y bueno para reflexionar:

> *Catad, ahí la morada de Dios*, que son los santos donde él mora *con los hombres*, bien claro va esto; y porque no pensemos que ha de ser de emprestado, dice: *Y morará con ellos para siempre, y ellos*, conviene a saber, *los hombres serán su pueblo*, como los Angeles y Santos; pero aquí sube todo lo que puede subir para nosotros, *y el mismo Dios con ellos*, y se verán claramente, porque estar en nos y con nos por Fe, esto también lo tenemos agora, y aun Gentiles hubo que lo alcanzaron, sino que verán claramente a su Dios.[152]

Según la versión que se hizo popular en la tradición académica, la confirmación del pacto de Dios con Israel y la extensión de las promesas divinas a otros pueblos es representada por el autor de la Revelación en las imágenes de las doce puertas de la Jerusalén celestial, donde han estado señalados los nombres de las tribus de los hijos de Israel. Por ejemplo, según Gregory Beale, *el muro grande y alto* de la Ciudad representa una imagen que se remonta a la profecía de Isaías: "Fuerte ciudad tenemos; salvación puso

[152] López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, *op. cit.*, pp. 271-272.

Dios por muros y antemuro" (Is. 26.1). Esa profecía, igual que su reelaboración en el Apocalipsis, tendrá que demostrar la inviolabilidad del pacto entre Dios y su pueblo.[153] Según el mismo comentarista, los muros y las puertas representan simbólicamente a Israel; además, las doce tribus israelitas y los Apóstoles en total forman el número 24, que podría haber sido una alusión al servicio sacerdotal en el Templo de Jerusalén. El orden de ese servicio fue organizado por el rey David, las responsabilidades fueron repartidas entre los 24 sacerdotes que pertenecían a la tribu de Levi (1 Cron. 24. 3-19; 26. 17-19) y, al ofrecer los rituales en el Templo, representaban a toda la comunidad de Israel por ser los "guardianes de las puertas".[154]

Con todo lo arriba señalado podemos ver que la imagen de la Jerusalén celeste dibujada por el autor del Apocalipsis, atestigua la confirmación del pacto entre Dios y el pueblo de Israel y, como consecuencia, la validez de la Ley de Moisés, dicho pacto no fue abolido, sino cumplido por Jesucristo (Mt. 5:17). Esa afirmación es muy fuerte para los miembros de las comunidades primigenias cristianas, por eso se esperaría que Gregorio López usara esos (y otros) fragmentos del Apocalipsis para justificar su posición acerca del lugar excepcional que habrán de ocupar los judeoconversos en la Iglesia renovada de su época. Sin embargo, ¿de verdad era así? Para poder contestar esa pregunta, adentrémonos en la argumentación del ermitaño:

> *Y tenía esta Ciudad un muro grande, y alto, que tenía doce puertas*; el muro se puede entender, la seguridad con que poseen esta bienaventurada vida; las puertas, doce Apóstoles, que son los que dice ahora; *y en las puertas doce Ángeles*:

[153] Gregory K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, Cambridge, W.B. Eerdmans, 1999, p. 1068.
[154] *Ibid*., p. 1069.

> Ángel Mensajero, quiere decir, y tales fueron los Apóstoles, *y doce nombres de las doce Tribus de los hijos de Israel*: espiritualmente se puede entender, porque Judas quiere decir, el que confiesa a Dios, que son los Confesores y Mártires. Levi, quiere decir ajuntado por los que ajuntan por amor con Dios.[155]

En este fragmento vemos que López prefirió usar el enfoque alegórico para caracterizar la comunidad de la Jerusalén celestial y sobre todo a las "doce Tribus de los hijos de Israel".[156] Hay que notar que López elige el enfoque alegórico y se conforma con delimitar que "los hijos de Israel" no son los "judeoconversos" sino una designación alegórica de todos los creyentes que se han integrado a la comunidad de los fieles destacados por sus hazañas espirituales; por eso, según López, los nombres y las calidades de las tribus israelitas tienen que entenderse desde esa manera alegórica: la tribu de Judas se extendió espiritualmente e incluye a todos que se han mostrado firmes en la fe, en primer lugar confesores y mártires; dado que el mismo nombre "Judas" significa "alabado sea Dios", podemos deducir, que, según López, aquellos que fueron martirizados por su fe, sacrificaron sus vidas en alabanza a Dios. De igual manera parece interesante la conclusión de López que "Levi, quiere decir ajuntado por los que ajuntan por amor con Dios", porque, según la etimología aceptada, el nombre *Levi* quiere decir "devoto", "ajuntado" o "apegado" conforme la explicación dada en el Génesis, cuando Lea, la madre del mismo Levi, dijo: "Ahora esta vez mi marido se apegará a mí, porque le he dado tres hijos" (Gen. 29:34). Así se

[155] López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, *op. cit*., pp. 277-278.
[156] Se acuerda que Gregorio López usó el sustantivo "la tribu" poniéndolo en el género masculino.

ve, que, según el comentario dado por López, las tribus israelitas han de superar sus propias fronteras étnicas y se extenderán espiritualmente (o sea, como ha escrito el mismo Gregorio López, por dilatarse espiritualmente en Dios[157]), por haber incluido a aquellos que han confesado su amor y lealtad a Dios de Israel. ¿Podría ser todo eso una manifestación de un criptojudaísmo encubierto? Quizás por eso, para "equilibrar" sus argumentos, casi en el mismo fragmento afirma:

> *Y tenía esta Ciudad a Oriente tres puertas, al Poniente tres puertas, al Aquilon tres puertas, al Mediodía tres puertas*. Puédese entender, que todos los que habitan en estas partes, han de conocer, y ver el Misterio de la Santísima Trinidad: *y el muro de la Ciudad tenía doce fundamentos, y en ellos doce nombres, de los doce Apóstoles del Cordero*, porque fueron fundamentos de la Iglesia.[158]

Tal acento en la Trinidad parece sorprendente, porque, según sabemos, ninguno de los autores patrísticos ha explicado esa "composición triple" de la arquitectura de la Jerusalén celestial como una alusión indirecta al dogma trinitario (aunque se entiende, que esos dichosos autores, por supuesto, estaban interesados en fundamentar las nuevas pautas hermenéuticas para defender el trinitarismo). Al parecer nos encontramos aquí con otro ejemplo de "autodefensa" contra los inquisidores, cuando un autor trata de aprovechar cualquier ocasión para desviar sospechas en el antitrinitarismo encubierto, sea de procedencia criptojudío o "alumbradista".

[157] Véase López, *Tratado del Apocalipsis de San Juan*, op. cit., p. 280.
[158] *Ibid*., p. 278.

*Conclusiones generales*

Hemos examinado algunos puntos cruciales referentes al lugar hipotético que habrán de ocupar los judíos convertidos en la Iglesia primigenia según el Apocalipsis de San Juan, igual que la refracción de ese sujeto en el *Tratado Apocalipsis* de Gregorio López. Se entiende que es una tarea poco lograble, porque el *Tratado* como tal fue escrito, lo hemos visto, con propuestas apologéticas, con el objetivo de desviar las sospechas de los poderes eclesiásticos y seculares. Sin embargo, el análisis detallado y pormenorizado del *Tratado* con una atención especial en la terminología y los métodos exegéticos nos puede ayudar a abrir un poco la ventana cerrada para adentrarnos en lo más secreto del pensamiento del ermitaño novohispano, cuya personalidad y herencia no deja de ser controvertida hasta el día de hoy.

De todos modos, hemos elaborado cierta estrategia (aunque no sea muy eficaz) para detectar algunas ideas heterodoxas de López en su *Tratado*. Para reconstruir la cadena de su hipotético pensamiento heterodoxo hay que indicar algunos eslabones cruciales; un eslabón más significativo y más fuerte en este sentido podría ser el criptojudaísmo hipotético de Gregorio López que podría haberse reflejado no tanto en las prácticas de la Ley Mosaica (a diferencia del caso de la familia Carvajal, por ejemplo), sino en unas preocupaciones especiales acerca de los judíos convertidos dentro de la Iglesia renovada, y sobre todo en la perspectiva escatológica. De ahí podemos tender un puente hacia otros rumbos heterodoxos que podrían verse reflejados en el pensamiento de López, aunque enmascarados en las páginas del *Tratado*. Si López no se refiere directamente al antitrinitarismo,

de todos modos podemos postular su apego a la idea de restaurar una Iglesia no dogmática que se hubiera mantenido más cercana a la Iglesia primigenia apostólica.

Es pertinente notar, que el libro de Revelación comúnmente adscrito a San Juan el Teólogo contiene muchos rasgos de la tradición apocalíptica judía y pertenece a la época del judeo-cristianismo, cuando la Iglesia todavía no se había separado por completo de la sinagoga. Por eso era de esperarse que el autor, identificándose como judío, tratara de presentar el ejemplo de salvación para los demás judíos, quienes, según su modelo escatológico, representaban a los 144 000 hijos de Israel sellados, el resto fiel de todo el pueblo israelita. Los paralelos vetero-testamentarios entre la visión de la Jerusalén nueva y las torturas apocalípticas son evidentes, y parece muy importante que López los notara y los atribuyera correctamente citando los libros de los profetas Isaías y Ezequiel, que se refieren a la confirmación y renovación del pacto entre Dios y su pueblo elegido (es altamente sintomático que López use la palabra *Ley*, anotando implícitamente que la Ley de Moisés no fue abolida sino que se reforzó por la fe que los judíos depositaron en Jesucristo como Mesías de Israel). ¿Podemos decir, que todo lo arriba mencionado sirve para calificar las creencias de López definitivamente como criptojudías, de acuerdo con lo que pensaba Alfonso Toro y Artemio del Valle Arizpe y lo repetían investigadores como Martin Cohen? Nosotros creemos que no y que la situación era más complicada. Toro, al calificar a López como criptojudío, cita algunos pasajes (ya mencionados por nosotros) del *Tratado de Apocalipsis*, donde los *judíos* se equiparan a los *justos*,[159] pero los

[159] Toro, *La familia Carvajal: estudio histórico*, *op. cit*., vol. 2, pp. 190-191.

enumera de una manera superficial, sin adentrarse en el análisis pormenorizado, tanto del contexto histórico de los términos usados en el mismo libro de Revelación, como de la interpretación filológica, teológica e histórica que el propio Gregorio López atribuye a dichos términos. Nosotros proponemos la idea de que López, como representante encubierto del alumbradismo, podría haber tenido un interés especial hacia la imagen del judeo-cristianismo principal dentro de un paradigma de Iglesia espiritualmente renovada. Ese interés era característico entre los erasmistas y otros humanistas europeos y precisamente por ese interés podemos observar el surgimiento de los estudios hebreos entre los humanistas de los siglos XV y XVI (basta recordar los nombres del propio Erasmo y de Johannes Reuchlin). Podemos suponer que la preocupación de López acerca de los judeocristianos también estaba condicionada por la búsqueda de un paradigma histórico-dogmático integral, propio para la fe de la Iglesia cristiana de los primeros siglos, y esa búsqueda podría ubicarse dentro de una visión religiosa, histórica y antropológica producida por el alumbradismo español y novohispano, conocido por su anhelo de descubrir el camino personal hacia Dios por medio del conocimiento espiritual directo. Creemos que algunos razonamientos teológicos (como la cuestión de la relación entre Dios Padre y su Hijo, el estatus de Jesucristo etc.) también podrían encontrar un lugar apropiado dentro de aquel sistema. No podemos juzgar abiertamente si López profesaba el antitrinitarismo en secreto. Sin embargo, un factor clave en este sentido es la característica dada a éste último por Luis de Carvajal que, como hemos investigado en nuestro capítulo interior, respetó mucho al ermitaño por haber profesado una idea de Dios que

no difería de aquella de los judíos (mientras tanto, no sabemos nada sobre si López practicaba los ritos de la Ley de Moisés o no). En este contexto los pasajes en favor del dogma trinitario en el *Tratado* podrían percibirse en otro sentido, no cómo la manifestación de la ortodoxia, sino más bien como una suerte de autodefensa para desviar los sospechas de los inquisidores, tal como Pedro de Trejo, acusado por algunas declaraciones y pasajes antitrinitarios, tuvo que escribir su *Cancionero* donde alababa a "Dios Uno y Trino" imitando el estilo de los himnos de San Ambrosio de Milán. Así como conclusión preliminar, que de todos modos necesita mucha más fundamentación) podemos decir que el ejemplo de Pedro de Trejo no fue único y que ya en el siglo XVI novohispano existieron otros antitrinitarios (cuya fe era deliberada o espontánea) con una filiación incierta (judaizante o alumbradista), quienes, de todos modos, se han ganado lugar fijo tanto en la vida religiosa novohispana como en las expresiones literarios de su tiempo.

## Bibliografía

Fuentes primarias:

Св. Андрей, архіеп. Кесарійскій, *Апокалипсисъ, со вступительнымъ очеркомъ Ив. Ювачёва*, Свято-Троицкій Монастырь, Тυпографія преп. Іова Почаевского въ Джорданвиллѣ, 1992 [=San Andrés, arzobispo de Cesárea, *El Apocalipsis, con un ensayo introductorio por Iv. Yuvachev*, Jordanville: Imprenta del Monasterio de la Santísima Trinidad, 1992]

Eusebio de Cesárea, *Historia eclesiástica*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2010.

González Obregón, Luis (ed.), *Procesos de Luis de Carvajal (el Mozo)*, Publicaciones del Archivo General de la Nación XXVIII, México: Talleres gráficos de la Nación, 1935.

López, Gregorio, *Tratado del Apocalipsi de San Juan, traducido del latín al castellano, con su explicación interlineal, por el venerable Gregorio López, Ministerio Apostólico, natural de esta Corte*, Madrid: En la imprenta de D. Benito Cano, 1789.

Losa, Francisco, *Vida del siervo de Dios Gregorio López escrita por el Padre Losa, Cura de Almas, que fue de la Iglesia de México, que fue de la Iglesia Mayor de México, y su Compañero en la Soledad; a que se añaden los Escritos del Apocalypsi, y Tesoro de Medicina, del mismo Siervo de Dios Gregorio López, que antes andaban separados de su Vidas y se dedican Al Supremo Real Consejo de las Indias, quarta impresión*, Madrid: En la Imprenta de Juan de Aritzia, 1727.

Nestle, Eberhardt, Aland, Kurt, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999

Fuentes secundarias:

Abreu Gómez, Ermilo, *La Vida del Venerable Gregorio López*, prólogo de don Artemio de Valle-Arizpe, México, Talleres Linotipográficos "Carlos Rivadeneyra", 1925.

Aune, David E., *Revelation 6-16: Word Biblical Commentary*, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1998.

Bassett, Paul Meritt, "The Use of History in the Chronicon of Isidore of Seville", *History and Theory*, vol. 15, núm. 3 (1976), pp. 278-292.

Beale, Gregory K., *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, Cambridge, W.B. Eerdmans, 1999.

——, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

Bloomfield, Morton W., "Joachim of Flora: A Critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence", *Traditio*, vol. 13 (1957), pp. 249-311.

Cohen, Martin, "Don Gregorio López: Friend of the Secret Jew: A Contribution to the Study of Religious Life in Early Colonial Mexico", *Hebrew Union College Annual*, vol. 38 (1967), pp. 259-284.

Добиаш-Рождественская, О.А., *Культура западноевропейского Средневековья* [Dobiache-Rojdestvensky, Olga A., *La cultura del Occidente medieval*], Moscú, Casa editorial "Nauka", 1987.

Fueter, Eduard, "Guicciardini als Historiker", *Historische Zeitschrift*, vol. 100 (1908), pp. 3, 486-540.

Gilly, Carlos, "Erasmo, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles", en Tomás Martínez Romero (ed.), *Les lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, Castellò de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2005, pp. 225-376. URL: http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/Libros/Libro0832.pdf.

Heath, Michel J., "Renaissance Scholars and the Origins of the Turks", Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, vol. 43, núm. 3 (1979), pp. 453-471.

Kopylov, Iván, "El carácter sintético de las creencias de Luis de Carvajal el Mozo", en Hamui Sutton, Silvia (ed.), *Judaizantes: Miradas desde el interior y el exterior en la Nueva España*, México, Centro de Documentación e Investigación Judío de México, 2018, en prensa.

Mayo, Luis Felipe, *"Those Who Call Themselves Jews": The Church and Judaism in the Apocalypse of John*, Princeton, University Princeton, 2006.

Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. IV, Barcelona, Red, 2018.

Moreira, José A.G., "El pensamiento teológico de don Vasco de Quiroga", en Pablo Richard (ed.), *Raíces de la teología latinoamericana: nuevos materiales para la historia de la teología*, 2ª ed., San José, DEI, 1987, pp. 37-48.

Nieto, José C., *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, FCE, 1979.

Ocaranza, Fernando, *Gregorio López, el hombre celestial*, México, Ediciones Xóchitl, 1944.

Paniagua Pérez, Jesús, "Gregorio López: hagiografía de un iluminista del siglo XVI en la Nueva España", en Alessandro Musco y Giovanna Parrino (eds.), *Santi, Santuari, Pellegrinaggi: Atti del seminario internazionale di studio, San Giuseppe Jato-San Cipirello, 31 agosto-4 settembre 2011*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2014, pp.145-163.

Parry, G.J.R., *A Protestant Vision: William Harrison and the Reformation of Elizabethan England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FCE/UNAM, 1999.

Toro, Alfonso, *La Familia Carvajal: estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVI, basado en documentos originales y en su mayor parte inéditos, que se conservan en el Archivo General de la Nación de la ciudad de México*, 2 vols., México, Patria, 1944.

Valle-Arizpe, Artemio de, *Gregorio López, hijo de Felipe II: Su vida y muerte en México*, México, Compañía General de Ediciones, S.A., 1957.

## Las "juderías italianas" y los cristianos nuevos portugueses en la Nueva España del siglo XVII

Susana Bastos Mateus

En 1977 el investigador Boleslao Lewin publicó en Buenos Aires la transcripción de un proceso llevado a cabo por el Tribunal de la Santa Inquisición de la Nueva España contra Juan Pacheco de León, a quien llama "israelita liornés".[160] Para Lewin, este documento inquisitorial tenía un carácter singular por tratarse de una causa promovida contra un judío italiano de origen ibérico:

> por raro que parezca, mucho mayor riesgo corrían los hebreos que, en el extranjero, habían practicado libremente su culto y jamás habían sido convertidos, que los bautizados que lo observaban en secreto. Estos últimos, al caer en manos de la Inquisición por primera vez —si humildemente confesaban sus "delitos" y rendidamente pedían perdón por haberlos cometido—, salvaban sus vidas; los otros, en cambio, conforme al Edicto de Expulsión, "viniendo de paso o de manera alguna [...] incurrían en la pena de muerte".[161]

Siguiendo la interpretación de Lewin, el caso de Juan Pacheco de León, alias *Salomón Machorro*, representa, sin duda, un intento de la Inquisición mexicana de procesar a un judío y no a un converso.[162] Para fundamentar su teoría se remite al propio edicto de expulsión de Fernando e Isabel el cual preveía la pena de muerte para los judíos que —después de la publicación— fueran encontrados en territorio castellano. Al trasladar este contexto

[160] Boleslao Lewin, *Singular Proceso de Salomón Machorro (Juan de León): israelita liornés condenado por la Inquisición (México, 1650)*, Buenos Aires, s.e., 1977.
[161] *Ibid*., p. ix.
[162] El original del proceso contra Juan Pacheco de León se conserva en Archivo General de la Nación, en México, *Inquisición*, vol. 400.

tardo-medieval al espacio imperial americano, Lewin encontró que los peligros enfrentados por los judíos que "se atrevían" a circular en territorios de las monarquías ibéricas eran muy significativos.

El problema de este análisis interpretativo es que no valora la complejidad de los trayectos de la diáspora judeo-portuguesa y la propia ambigüedad de la identidad del individuo que es juzgado. Por otro lado, como puede verse en la lectura de los autos procesales, pese a las dudas planteadas a lo largo del juicio, los inquisidores mexicanos consideraron a Pacheco de León como cristiano bautizado y no como "judío de nación".[163]

Afortunadamente, en el estudio del presente caso contamos con la sobrevivencia de una amplia gama de documentos. En el Archivo General de la Nación, en México, se conserva el proceso de Juan Pacheco de León, detenido por el Santo Oficio en mayo de 1642, mientras residía en Querétaro donde tenía una tienda. Por otra parte, en el Archivo Nacional de Torre do Tombo, en Lisboa, hemos localizado el proceso en contra Rodrigo Mendes de León, padre de Juan, en 1635.[164] Esta coincidencia nos permite analizar los expedientes en conjunto y conectar la trayectoria vital de ambos individuos.[165]

En sus declaraciones a los inquisidores de Lisboa,

[163] Como puede leerse en el texto de su abjuración: "Yo, Juan Pacheco de León, natural de la ciudad de Antequera o de Sevilla o de Portugal, a lo que entiendo o me dijeron mis padres, y vecino del pueblo de Querétaro", *cf*. Lewin, *Singular Proceso de Salomón Machorro, op. cit*., p. 430.

[164] Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa (en adelante ANTT), *Inquisição de Lisboa*, proceso 4839

[165] Hemos realizado una primera aproximación al caso de Rodrigo Mendes de León en Susana Bastos Mateus, "El perfil de las judiarias de Itália en la documentación portuguesa (siglos XVI-XVII)", en Jaqueline Vassallo, Miguel Rodrigues Lourenço y Susana Bastos Mateus, coords., *Inquisición: dimensiones comparadas (siglos XVI-XIX)* Córdoba, Brujas, 2017, pp. 181-196.

Rodrigo afirma que vivía en Livorno como judío y era conocido con el nombre hebreo de Abraham Machorro. Viajó a Portugal con el objetivo de recaudar fondos para rescatar a su hijo Juan Pacheco de León, que se encontraba cautivo de los turcos en la isla de Chío. Esta historia es corroborada en México, años después. En sus declaraciones, Pacheco de León menciona esta experiencia en el cautiverio. Los dos hombres son objeto de la persecución de los tribunales inquisitoriales en virtud de su experiencia personal en las juderías italianas. Pero, en el caso de Rodrigo, su proceso es muy sumario y, tras su amplia confesión, es condenado a permanecer algún tiempo en el barrio penitencial de Lisboa para aprender la doctrina católica.[166] En cambio su hijo Juan Pacheco de León, atrapado en la compleja coyuntura de la "gran complicidad" de México, quedará detenido durante casi diez años.

La última noticia que tenemos de él fue escrita por Eugenio de Saraiva, "secretario del secreto del Santo Oficio de la Inquisición de esta Nueva España y Islas Filipinas", el 19 de febrero de 1652. En los términos redactados por el secretario se presenta la orden para ejecutar la sentencia contra Juan Pacheco de León. Se menciona que "fue reconciliado por judaizante y abjuró formalmente en la Iglesia del señor Santo Domingo con insignias de San Benito, con dos aspas del señor San Andrés, en domingo, diez días del mes de julio del año pasado de mil y seiscientos y cincuenta".[167]

[166] Sobre este barrio destinado a los reos del Santo Oficio de Lisboa que cumplían penitencias espirituales, véase Susana Bastos Mateus, "The Citadel of Lost Souls: Spaces of Orthodoxy and Penance in Sixteenth-Century Lisbon", en Giuseppe Marcocci, Wietse de Boer, Aliocha Maldavsky y Ilaria Pavan, edis., *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden/Boston, Brill, 2015, pp. 129-153.

[167] Lewin, *Singular Proceso de Salomón Machorro*, *op. cit.*, p. 433

Como parte de su condena fue "desterrado a las galeras de Su Majestad, donde sirva al remo, sin sueldo, por el tiempo y espacio de ocho años".[168] Así, diez años después de su detención, los inquisidores enviaban a Juan Pacheco de León, alias *Salomón Machorro*, a un destino penoso e incierto en las galeras.

La divergencia significativa en la evolución del proceso del padre y el del hijo puede reflejar una diferente práctica de los tribunales inquisitoriales, pero a nuestro juicio resulta más probable que se relacione con el tiempo de permanencia de cada uno en las ciudades (Rodrigo Mendes de León había llegado a Lisboa poco tiempo antes de su prisión; Juan Pacheco de León residía en México desde hacia tres años) así como el contacto y proximidad a la comunidad local de conversos. Sin duda, Pacheco de León pudo desarrollar vínculos y sociabilidades con un grupo importante de judeoconversos portugueses residentes en la Nueva España, muchos de los cuales serían procesados y condenados por la Inquisición mexicana en los años cuarenta del siglo XVII.

La circulación de los individuos entre las llamadas "tierras libres" y los territorios de las monarquías ibéricas creó gran preocupación entre las autoridades peninsulares. Amenazados por las persecuciones inquisitoriales, los judeoconversos portugueses fueron forzados a salir de Portugal en busca de otros destinos, como Asia y América. Ese movimiento migratorio empezado con las expulsiones y conversiones forzadas del siglo XV, creció a lo largo de los siglos XVI y XVII. A los monarcas ibéricos y a los encargados de las estructuras inquisitoriales les preocupaba mucho la circulación de cristianos nuevos por los espacios

[168] *Ibid*.

imperiales o bien por territorios europeos fuera de su control.

Por ese motivo los inquisidores portugueses buscaban mantener la vigilancia sobre los cristianos nuevos y recurrían a diferentes expedientes para hacerlo. En la década de los años setenta del siglo XVI el significativo número de prófugos cuyos destino eran las ciudades italianas, las llamadas "partes de Italia", preocupó aún más a las autoridades. Ello coincidió con la instauración de procesos contra judeoconversos procedentes de las ciudades italianas, sobre todo en el tribunal de Lisboa. Los autos procesales permitieron a los inquisidores recopilar un amplio material informativo sobre esas comunidades.[169]

El principal miedo entre las autoridades portuguesas y romanas residía en el peligro que esos cristianos bautizados habitaran territorios donde abiertamente se vivía el judaísmo o, peor aún, que se fuesen al Levante (a las ciudades otomanas) donde no sólo podrían judaizar abiertamente sino también proporcionar información clave a los enemigos de la cristiandad, los turcos.

En 1578 don Henrique, inquisidor general portugués, tomó medidas concretas. Pidió a los inquisidores de Coimbra y de Évora una lista con los nombres de todos los ausentes de su distrito que hubiesen huido a las ciudades italianas.[170] Esos informes deberían ser posteriormente enviados a Roma. Ya a inicios de los años ochenta del siglo XVI la Congregazione Romana del S. Uffizio

[169] Veánse algunos ejemplos en Susana Bastos Mateus, "Tra Lisbona e Venezia: itinerari e storie di sefarditi portoghesi nel Cinquecento", en Donatella Calabi, Ludovica Galeazzo y Martina Massaro, eds., *Venezia*, *gli Ebrei e l'Europa*: *1516-2016*,Turín,: Marsilio Editori, 2016, pp. 62-65 y los documentos publicados en Pier Cesare Ioly Zorattini, ed., *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti*, vol. 3 (1570-1572). Florencia, Leo S. Olschki Editore, 1984.

[170] ANTT, *Inquisição de Coimbra,* libro 271, fl. 137; y para los inquisidores de Évora en ANTT*, Conselho Geral do Santo Ofício,* libro 442, fl. 50v.

mostraba una abierta preocupación por estos cristianos nuevos portugueses. Un informe presentado en Roma en 1581 denunciaba la "enfermedad de los marranos y apostatas judaizantes españoles y portugueses que van serpenteando en Italia y se encuentran en las localidades principales como Turín, Milán, Venecia, Ferrara, Florencia, Pisa, Roma Ancona, Pesaro [...] y tienen tanto favor de los príncipes que por sus intereses los protegen, incluso contra el oficio de la Santa Inquisición".[171]

Las preocupaciones de Roma así como la iniciativa del inquisidor general don Henrique, hicieron que se elaborara una encuesta en el año de 1585 con el objetivo de saber la cantidad de cristianos nuevos fugitivos. Con el apoyo de los oficiales de las diócesis, las indagaciones proporcionaron algunos datos concretos, cuyos números preocuparon aún más a las autoridades inquisitoriales portuguesas.[172] El temor aumentaba con los informes que paulatinamente llegaban a través de los testimonios y descripciones proporcionados por quienes regresaban a la Península Ibérica después de vivir algún tiempo en los territorios fuera de la jurisdicción inquisitorial.

Esta circulación de individuos oriundos de las "tierras libres"[173] también se dirigía hacia los territorios imperiales. En el caso de Juan Pacheco de León y de su padre Rodrigo, el destino

[171] Documento publicado en Aron di Leone, "I marrani di Coimbra denunciati al papa dall'Inquisizione portoghese nel 1578: il loro statuto giuridico in diversi stati italiani", *Zakhor*, 2 (1998), pp. 73-109.

[172] *Cf.* Giuseppe Marcocci, *I Custodi dell'Ortodossia: Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, p. 343.

[173] Sobre estes movimientos entre tierras libres de jurisdición inquisitorial y territorios americanos, véase Aliza Moreno Goldschmidt, "Culturas Judías de la diáspora sefardí-diálogos sobre judaísmo entre judíos que retornaban a 'tierras de idolatría' y criptojudíos hispánicos", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sécción Hebreo,* 66 (2017), pp. 147-172

final fue la Nueva España. Sin embargo, según declaraciones de su hijo, Rodrigo murió en el viaje de la Península Ibérica hacia el continente americano. A su vez, Juan llegó a su destino en 1639 en vísperas de la gran ofensiva inquisitorial contra los judeoconversos portugueses residentes en el virreinato.

Precisamente, el período comprendido entre 1642 y 1649 en la Nueva España, correspondió con un momento de ataque a los grupos de origen converso. La represión inquisitorial y la oleada de detenciones involucró a miembros de relieve en la sociedad novohispana, quizás el más conocido sea Simón Váez Sevilla. Originario de Castelo Branco, en Portugal, Simón era descendente de conversos condenados por la Inquisición portuguesa. En la Ciudad de México, su casa servía de receptáculo para alguno desvalidos. En la acusación promovida en su contra los inquisidores referían que recibía individuos de las juderías europeas, con los que organizaba "juntas" e "conciliábulos" en su propia casa:

> Y que el dicho Simón Váez había sido el receptador, fautor y encubridor de todos los judíos que venían a este reino así de Portugal como de las juderías y sinagogas de Italia y otras partes, regalándolos y dándoles hacienda para que buscasen su vida y teniéndolos en su casa a donde había juntas y conciliábulos tratando de la ley y haciendo sus ayunos y ceremonias.[174]

De hecho, entre estos "judíos" que frecuentaban la casa de Váez Sevilla, se encontraba Juan Pacheco de León, procedente de las juderías de Pisa y de Livorno. En su primera sesión ante los inquisidores de la Nueva España, Juan de León afirmó que a la

[174] Ítem de la lectura de la causa contra Simón Váez Sevilla en el auto de fe de 11 de abril de 1649, publicado por Eva Alexandra Uchmany, "Simón Vaez Sevilla", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 9 (1987), p. 83.

edad de dos años fue trasladado por sus padres a Livorno —tierra del gran duque de la Toscana— y allí aprendió en las escuelas de los judíos.[175]

En México, como en Portugal, cuando llegaba uno de estos individuos procedente de las ciudades italianas eran comunes las conversaciones en las que éste contaba detalles de sus experiencias y de las costumbres de las comunidades judías en que había vivido. Con Juan Pacheco de León parece haber ocurrido eso mismo. Pero comencemos por analizar el caso de su padre, Rodrigo Mendes de León, de Livorno hasta Lisboa.

*Diáspora en el Mediterráneo:*
*entre Livorno y Lisboa*

En la vasta documentación procedente de este movimiento de cristianos nuevos encontramos el caso de Rodrigo Mendes de León, conocido también por el nombre judío de Abraham Machorro, encarcelado por la Inquisición de Lisboa en el año de 1635.[176] En ese momento, el movimiento de cristianos nuevos portugueses que se dirigían a las ciudades italianas mantenía un ritmo constante. En efecto, Livorno conoció un considerable período de apogeo económico a mediados del siglo XVII, hecho que atraía migraciones de portugueses.[177]

El caso de Machorro es muy sencillo. Como resultado de diversas denuncias, los inquisidores de Lisboa abrieron un

[175] Lewin, *Singular Proceso de Salomón Machorro*, *op. cit.*, p. 125.
[176] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 4839.
[177] Para el estudio de la comunidad judía de Livorno en el siglo XVII, véanse Cristina Galasso, *Alle origine di una comunità: Ebree ed Ebrei di Livorno nel Seicento*, Florencia, Leo S. Olschki Editore, 2002; Lucia Frattareli Fischer, *Vivere fuori dal ghetto: Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVII)*, Turín, Silvio Zamorani Editore, 2008.

expediente en su contra. Los testigos dicen que lo conocían como natural de Lamego, un pequeño pueblo en el norte de Portugal y que desconocían su nombre de cristiano pero que en Italia era judío y se llamaba Abraham Machorro. En Lisboa, en el momento de la presentación de los testimonios, era conocido como *El Capitán*. Los mismos testigos declaran haberlo visto en Livorno como judío, frecuentando las sinagogas. Así el elemento que conduce a abrir un proceso contra este hombre es precisamente el problema de la apostasía por una parte y, por otra, el miedo al contagio en la comunidad de cristianos nuevos portugueses de influencias y costumbres que tenían los judíos de las "partes de Italia".

Las preguntas hechas por los inquisidores se concentraron en tres ejes principales. En primer lugar, buscaban reconstruir su genealogía. En su confesión, Mendes de León, informa a los inquisidores de los principales elementos de su familia y presenta su trayectoria: originario del interior de Portugal, de donde sus padres cristianos nuevos huyeron, hasta Antequera, en Andalucía, y después su viaje hasta Livorno. Otro aspecto fundamental era el bautismo. Confiesa haber sido bautizado en Antequera pero al llegar a la ciudad italiana, inmediatamente él y toda su familia regresaron al judaísmo, cambiando sus nombres y apellidos, frecuentando las sinagogas y, en su caso, haciéndose la circuncisión. Los interrogatorios de los inquisidores siguieron en busca de los nombres de quienes conocía en Livorno y en Lisboa, y si en esta ciudad cumplía con las ceremonias de la Ley de Moisés.[178]

Finalmente, los inquisidores intentaron comprender las razones que lo hicieran regresar a la Península Ibérica. En

[178] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 4839, fls. 11v y ss.

sus declaraciones el reo afirmaba que lo movió la necesidad de rescatar a su hijo, Juan Pacheco Pimentel, que se encontraba cautivo de los piratas turcos, y por eso venía a pedir limosna a sus conocidos y familiares en Portugal.[179]

Delante de dos inquisidores Abraham Machorro pidió misericordia y afirmó tener la voluntad de regresar a la fe cristiana. Los inquisidores demandaban todos los detalles posibles sobre la comunidad portuguesa de judeoconversos que vivía en Livorno. En los días que siguieron a su primera confesión Machorro cuenta la historia de su vida, sus motivaciones para seguir viviendo en el judaísmo y su eje de relaciones con los demás portugueses que vivían en la Toscana. Al final de sus confesiones y sesiones con los inquisidores es sentenciado por apóstata y condenado a pública abjuración, también a la confiscación de sus bienes, así como a penitencias espirituales.[180]

Uno de los aspectos más interesantes de este proceso es el hecho de que, al final, mientras cumplía sus penitencias espirituales en el barrio de Lisboa, quizás como prueba de la veracidad y sinceridad de sus confesiones, Mendes de León proporciona a los inquisidores un documento muy significativo: una breve descripción de las costumbres y de los elementos que estructuraban a la comunidad judía de Livorno. Ese documento parece haber sido elaborado a petición expresa de los inquisidores o por sugerencia del director espiritual que acompañaba a Mendes de León en su proceso de "reeducación" católica.

El primer ítem presentado en el texto es la palabra *sinagoga*.

[179] "Ueo con tenção de buscar algun remedio para resgate do filho que asima tem dito que esta cattiuo", *ibid*., fl. 13.
[180] *Ibid*., fls. 41-42.

Se trata de una elección con mucho significado, una vez que en la Península Ibérica la presencia física de las sinagogas desapareció a finales del siglo XV. Pensemos en la importancia que debía tener para los inquisidores esta información y la descripción detallada de una realidad aislada del universo portugués. El texto presenta diversos elementos sobre la realidad de la sinagoga y, en ciertos momentos, el autor utiliza categorías cristianas para explicar mejor la realidad judía (es el caso de los términos *cura* o *coro de canónigos*):

> En primer lugar tenemos la sinagoga, una casa cuadrada: más ancha que larga, blanca, sin ninguna figura, pintura, ni escultura; en el frontispicio tiene al modo de un altar mayor un tabernáculo de madera dorada: con puertas que se abren y cierran y dentro, con grande veneración, se encuentran las leyes de Moisés escritas, en el medio de la dicha sinagoga hay una tribuna grande al modo de Pulpito, donde sube el prior, o cura, para platicar y leer la Ley en voz [alta]: tiene alrededor sus asientos con un Coro de Canónigos: tiene casa apartada para las mujeres [...] al prior lo llaman *haham* que quiere decir hombre sabio de todas las ciencias como cánones y teología el cual en compañía de cinco jueces juzgan cada año los casos civiles y criminales que se ofrecen entre los judíos.[181]

Seguidamente, el autor describe las costumbres cotidianas de la comunidad sefardí de Livorno, como es el caso de los niños, cada uno de los cuales "a los siete días es circuncidado en casa de su padre y en la sinagoga se hacen grandes danzas y músicas de acuerdo con la posibilidad [económica] del padre y ahí le pone el nombre el prior al modo de un bautismo con palabras del testamento viejo nombrando los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob".[182]

[181] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 4839, fls. 50-50v
[182] *Ibid.*, fl. 50v.

El documento continúa con la lista de ayunos y otras celebraciones. En algunos casos, Mendes de León dialoga con los inquisidores y designa costumbres que serían típicas de la Península Ibérica y que surgían en los *Éditos da Fé*, que presentaban las supuestas prácticas judaizantes que debían ser denunciadas al Santo Oficio. Es el caso de *varrer a casa às avessas* [barrer la casa al revés] una costumbre que los inquisidores portugueses identificaban como práctica criptojudía. Refiere Mendes de León: "Barrer las casas al revés nunca lo vi porque las barren como aquí hacemos: sólo no llevan la basura hasta la puerta de la casa donde están los mandamientos y por veneración de ellos se barre para el otro canto de la casa".[183]

En algunos momentos el autor describe sus limitaciones para comprender en toda su complejidad los preceptos religiosos. Cuando se refiere a las formas de degollar a los animales y a las prohibiciones alimenticias afirma que son respetadas "por muchos secretos de teología que no alcanzo". Habla también de las dificultades que implica observar la Ley de Moisés, por su muy elevado número de preceptos y confiesa que en sus treinta años nunca ha sido un buen judío: "para eso es necesario practicar 613 preceptos y un sinnúmero de ceremonias".

Desconocemos qué destino tuvo ese documento en la Inquisición portuguesa. Esta interpretación y explicación de la vida judía de Livorno, escrita por la mano de un hombre que vivió entre los "dos mundos",[184] por un lado, intenta satisfacer los deseos de los inquisidores de obtener informaciones sobre

[183] *Ibid.*

[184] Véase una magistral biografía de Isaac Cardoso, en la que se muestra la complejidad de esas trayectorias individuales, en Yosef Hayim Yerushalmi, *De la Cour d'Espagne au ghetto italien. Isaac Cardoso et le marranisme au xviie siècle*, Paris, Fayard, 1987.

las comunidades judeoconversas de la diáspora europea, pero por otro lado representa un esfuerzo para explicar, con palabras familiares al universo cristiano, las prácticas cotidianas del judaísmo e, incluso, para manifestar las dificultades que sufre un converso ibérico en su proceso de integración en las comunidades judías italianas.[185]

*De las "Juderías de Italia" hacia la Nueva España*

A la Nueva España también llegaban estas noticias e imágenes de la vida judía en las ciudades italianas. Ya en el siglo XVI los procesos inquisitoriales contra el círculo más cercano a Luis de Carvajal, *el Mozo*, han permitido conocer algunos personajes importantes originarios de la ciudad de Ferrara. Para utilizar una expresión de Samuel Usque en su obra cumbre *Consolação às Tribulações de Israel*, a lo largo del siglo XVI Ferrara ha sido "el más seguro puerto de Italia" para los judeoconversos portugueses.[186] En las páginas de los autos procesales contra Ruy y Diego Díaz Nieto podemos leer descripciones sobre la comunidad judía de Ferrara e, incluso, puede encontrarse una pequeña diligencia enviada por los inquisidores de Ferrara a la Inquisición de México con algunos testigos de judíos de origen portugués.[187]

[185] Sobre estas dificultades de integración de los conversos en las comunidades judías europeas, sobre todo el ejemplo de Ámsterdam, véase Yosef Kaplan, *Judíos nuevo en Ámsterdam: estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 56-77.

[186] Véase Susana Bastos Mateus, "Ferrara, 'o mais seguro porto da Itália'", Susana Bastos Mateus y Carla Vieira, coords., *Mendes Benveniste: uma família Sefardita nos alvores da modernidade*, Lisboa, Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, 2016, pp. 85-105.

[187] Véase Eva Alexandra Uchmany, *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la*

Hemos visto que individuos como Juan Pacheco de León presentan una profunda complejidad de identidad y una ambigüedad de creencias y de pertenencias religiosas. En este caso, las dudas planteadas sobre su bautismo o su circuncisión lo posicionaban en un grupo indefinido de individuos entre varios mundos, para los cuales las propias autoridades inquisitoriales tenían dificultad en encontrar categorías.

Pesar de ello, su paso por las juderías italianas parece constituir un elemento fundamental en su integración en la comunidad novohispana. En los numerosos testimonios en su contra, las diversas figuras de la comunidad judeoconversa portuguesa destacan su papel como dirigente espiritual, al conocer los principales preceptos del judaísmo y enseñar los días de los ayunos y de otras festividades. Al revés, en el mundo de contradicciones que caracteriza a los testigos presentados ante los tribunales inquisitoriales, Pacheco de León refuerza el hecho de que la comunidad —especialmente el grupo familiar de las Rivera—[188] ya estaba muy instruida en los preceptos del judaísmo, su función fue simplemente brindarles algunas aclaraciones adicionales sobre ayunos y otros rituales.

Sin embargo, estas contradicciones no niegan el hecho de que este individuo fue visto como alguien con un conocimiento más profundo de la vida judía. Veamos en detalle en qué forma la presencia de Juan Pacheco de León fue dibujada en las narrativas inquisitoriales y las principales características de identidad atribuidas a su personalidad.

*Nueva España: 1580-1606*, México, AGN/FCE, 1994.

[188] Véase Silvia Hamui Sutton, *El sentido oculto de las palabras en los testimonios inquisitoriales de las Rivera: judaizantes de la Nueva España*, México, UNAM, 2010; y Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México: 1471-1700*, México, FCE, 2004, pp. 232-233.

En primer lugar, es importante subrayar que la llegada a Nueva España de este individuo coincide con un período de gran agitación en el seno de las comunidades americanas de origen portugués (concretamente, de cristianos nuevos portugueses). Desde 1635 asistimos a una verdadera ola persecutoria ordenada por el Santo Oficio. Lima, Cartagena de Indias y México han sido el teatro de la persecución, la prisión y, finalmente, de las condenas que sufrieron los portugueses, algunos de los cuales constituían verdaderos pilares de las comunidades en las que residían. Muchas veces eran acusados de la organización de reuniones conspirativas contra las fundaciones de la Corona española. El término *complicidades* o *gran complicidad* es frecuentemente utilizado para este breve período de poco más de una década.[189]

Como hemos visto, la llegada de Pacheco de León a Veracruz ocurre en los años anteriores al inicio de la persecución y represión inquisitoriales sobre los conversos portugueses. Los años más duros serían entre 1642 y 1649.

Entre los diferentes preceptos judíos supuestamente realizados de forma colectiva, uno de los más importante es el ayuno del *Yom Kippur*. Desde los años fundadores del Santo Oficio en territorio ibérico —es decir, por la Inquisición castellana

[189] La bibliografía sobre las persecuciones contra los judeoconversos en América en las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo XVII es muy amplia. Para el caso mexicano véase Alberro, *Inquisición y sociedad en México*, *op. cit.*, pp. 223-276; para el caso de Lima, Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima (1635-1696)*, tomo II, Madrid, DEIMOS, 1995, pp. 387-434; más recientemente, Ana E. Schaposchnik, *The Lima Inquisition: The plight of crypto-jews in Seventeenth-Century Peru*, Madison, The Univesrsity of Wisconsin Press, 2015, pp. 100-130. En un breve estudio se presentaron las conexiones entre esta represión inquisitorial americana con la coyuntura Ibérica en los inicios de la década del treinta, véase Ignacio Pulido Serrano "Converso Complicities in an Atlantic Monarchy: Political and Social conflicts behind the inquisitorial persecution ", en Kevin Ingram & Juan Ignacio Pulido Serrano, eds., *The Converso and Moriscos in late medieval Spain and beyond*, vol. III *Displaced Persons*, Leiden/Boston, Brill, 2016, pp. 117-128.

y por la portuguesa— es uno de los elementos mencionado de forma más frecuente en las denuncias y confesiones que podemos encontrar en los archivos inquisitoriales. La comunidad novohispana parece no ser una excepción y en los documentos se mencionan varios ejemplos de estas prácticas. Según varios testigos, antes de empezar la ritualidad referente al ayuno Juan de León solía frecuentar los baños. En la Ciudad de México se mencionan dos espacios relativos a esa práctica. El primero era denominado "los baños de los japones". Los testigos no son muy detallados en las descripciones de este lugar. Sabemos que estaba ubicado "por detrás de la Concepción".[190]

El 19 de mayo de 1642, Margarita de Rivera declara ante los inquisidores que:

> los dichos Gaspar [Váez] y Juan de León le dijeron la dicha noche a esta confesante cómo para hacer el dicho ayuno se habían ido a bañar la víspera anterior al baño de los japones, por observancia y celebración de la dicha Ley; y que el dicho Juan Pacheco de León se ha declarado muchas veces con esta confesante y ella con él por observante de la dicha Ley, y le decía cómo ayunaba en guarda y observancia de ella en tres o cuatro ocasiones diferentes ayunos.[191]

En las declaraciones de Gaspar Váez de 29 de julio de 1642, refiere también algunas prácticas relacionadas con el ayuno del *Kippur*:

> y que el setiembre del año siguiente, que le parece, fue el de treinta y nueve hizo un ayuno del Día Grande en compañía de su abuela, que se lo advirtió, y con ella y el dicho Juan de León cenaron ensalada, huevos, pescado y chocolate y otras cosas, y ninguna de carne, y todos tres se comunicaron como habían de hacer el dicho ayuno en guardia y observancia de

[190] Lewin, *Singular Proceso de Salomón Machorro*, *op. cit.*, p. 80.
[191] *Ibid.*, pp. 20-21.

> la dicha Ley de Moisés, y al día siguiente le parece a este confesante, que él y Juan de León merendaron solos en su casa chocolate, fruta y dulce, y aunque es así verdad que dos otras veces se fue a bañar con el dicho Juan de León para hacer algunos ayunos.[192]

Un poco más adelante en la sesión con los inquisidores, el mismo testigo regresa al tema de los baños en vísperas del ayuno del "Día Grande". Refiere una ocasión en que, en compañía de Pacheco de León y de otro individuo, "la víspera de este ayuno se fueron a bañar a los baños de los japones este confesante, Juan de León, Gonzalo Váez, Baltasar Díaz, y no se acuerda si fueron otros, y allí, se acuerda, se vistieron ropa limpia y comieron unos huevos asados, vino y marquesotes y, le parece, que fue por la mañana".[193]

Asociada con esa costumbre de darse un baño como paso previo al ayuno encontramos también otro espacio en la Ciudad de México mencionado en el testimonio de Antonio de Orduña, fechado el 2 de septiembre de 1642:

> Que se fue a bañar a un temascal[194] junto a San Hipólito y este confesante estaba convaleciente de una enfermedad rigurosa que había padecido y fueron en su compañía Antonio Váez, Gaspar Váez, Gonzalo Váez y Juan de León, y todos se bañaron aquel día por la mañana y no sabe ni se lo dijeron la intención con que se bañaron, y después almorzaron, y se acuerda bien que se fue él a bañar por medicina y limpieza, por la enfermedad que había pasado, y como sabe que para hacer algún ayuno de la Ley se bañan o lavan las piernas los que la profesan, según vio hacer a Juan de león y [a] Gaspar

[192] *Ibid.*, p. 69.
[193] *Ibid.*
[194] Sobre el temazcal y su utilización en el período colonial, véase María José Ruiz Somavilla, "El temazcal mesoamericano: un modelo de adaptación cultural", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Questions du temps présent, en línea desde el 30 noviembre 2011, URL: http://journals.openedition.org/nuevomundo/62198; DOI: 10.4000/nuevomundo.62198. Consultada el 5 diciembre de 2018.

> Váez, cuando querían ayunar, le ha parecido declararlo, como lo declara.[195]

En el caso de este testigo, es altamente interesante resaltar que —a juzgar por sus declaraciones— no estamos en presencia de un grupo que se asumiera en conjunto como practicante de la "Ley de Moisés", sino más bien de alguien que identifica ciertos comportamientos como muestra de prácticas judaizantes.

Pacheco de León afirma en sus declaraciones que "cuando los criptojudíos le preguntaban acerca de las cosas de la dicha ley les respondía y satisfacía". Esta afirmación es interesante: parece dejar claro en todas las declaraciones durante su proceso en México, que esos grupos de judeoconversos portugueses involucrados en las persecuciones de la Inquisición, sí recurrían a él para obtener informaciones sobre el judaísmo. El principal motivo para ello parece ser su experiencia en las juderías europeas: su pasado implicaba un conocimiento de los preceptos del judaísmo que en los territorios lejanos y bajo el control inquisitorial parecían esfumarse.

En los testimonios también aparecen aspectos de fusión y mezcla de los supuestos preceptos aprendidos en el contexto italiano con la realidad local. En la publicación de su acusación, el promotor fiscal redacta:

> Y que el dicho Juan de león, recién llegado a esta ciudad se trató y comunicó con ciertas personas por observante de la ley de Moisés en diferentes veces y ocasiones, y que en una de ellas el dicho Juan de León dijo que había estado en Florencia y en Liorna y que había visto hacer el ayuno del día grande en Liorna a los judíos en la Sinagoga y había acudido a hacerlo con los dichos judíos.

[195] Lewin, *Singular Proceso de Salomón Machorro*, *op. cit.*, p. 104.

> Y que por el mes de setiembre del año en que el dicho Juan de León vino a esta ciudad, concertó con las dichas ciertas personas hacer el ayuno del Día Grande, que caía a las diez de la luna del dicho mes, y que en la víspera del dicho ayuno el dicho Juan de León y las dichas ciertas personas bebieron chocolate y comieron otras menudencias.//Y que al día siguiente estaba el dicho Juan de León y las dichas ciertas personas todo él sin comer, hasta la noche salida la estrella, que entonces volvió el dicho Juan de León y cenó con las dichas ciertas personas huevos y chocolate.[196]

Como puede verse por las declaraciones, las comidas utilizadas para los ayunos y otras festividades tienen ya un "color" local, con el consumo frecuente de chocolate y tortillas de maíz que, en ciertos momentos, parecen sustituir el pan ázimo.[197]

Por otro lado, aparecen también algunas menciones difusas a lecturas y oraciones, así como a la utilización del hebreo. Juan Pacheco Pimentel enseñó a Gaspar Váez Sevilla una oración que el escribano anotó con las siguientes palabras: "Sema Adonay, Israel, Baruc, Sem, Malhucto".[198] Ecos de oraciones hebreas pasadas por distintos filtros: la recepción de Pacheco de León, de sus oyentes y del oído y la pluma del escribano de la Inquisición.

También con Gaspar Váez Sevilla se produjo una discusión sobre el conocimiento del hebreo. Refiere Gaspar a los inquisidores que

> en las ocasiones que trató con el dicho Juan de León las ceremonias de la dicha Ley, le dijo cómo sabía unas oraciones de ella, y diciéndole este confesante que las rezase las dijo en

[196] *Ibid.*, p. 159.

[197] Sobre estas adaptaciones en contexto novohispano y para la misma cronología, véanse Hamui Sutton, *El sentido oculto de las palabras*, *op. cit.*, p. 134; también Solange Alberro, *Les Espagnols dans le Mexique Colonial: Histoire d'une acculturation*, París, Armand Colin, 1992, p. 47.

[198] Lewin, *Singular Proceso de Salomón Machorro*, *op. cit.*, p. 163.

> lengua hebrea, y que de ellas sólo ha percibido varu, sem quivot, y que las aprendiese porque se las enseñaría, y este confesante, en ninguna manera, quiso aprenderlas, porque no las entendía ni él tampoco, porque pidiéndole que las explicase respondió que así se la[s] enseñaron y no sabía lo que quería[n] decir.[199]

Ese testimonio nos muestra con claridad las dificultades que los conversos encontraban a la hora de integrarse en las comunidades judías de los espacios de la diáspora. Muchos de ellos repetían con solemnidad palabras, incluso frases, en la lengua hebrea, sin comprender su significado. Por otro lado, es reflejo de una trayectoria en las escuelas de las comunidades —en este caso, en el Mediterráneo— y representa también una forma de conectar esta experiencia de vida en las "juderías italianas" con la vida cotidiana de los conversos novohispanos.[200]

Los problemas de integración de los conversos portugueses en las comunidades italianas aparecen mencionados en los artículos de defensa de Pacheco de León cuando menciona la hostilidad de los judíos de Ferrara hacia los portugueses que circulaban por Europa y que seguían visitando la península Ibérica: "que el dicho Pedro de Castro no ha estado en Ferrara con los judíos, porque los judíos de allí quieren malísimamente a los portugueses judaizantes que van y vienen de España y los denuncian ante el obispo, porque no saben la Ley en hebraico".[201]

[199] *Ibid.*, pp. 69-70.

[200] Sobre la lectura y circulación de oraciones y textos religiosos en las comunidades de judeoconversos véase Ignacio Chuecas Saldías, "'Yoren, Yoren los señores, los que tienen razón...': sentimiento(s) religioso(s) en la diáspora judeo-portuguesa (1550-1650)", Macarena Cordero Fernández, Pedro E. Moscoso Flores y Antonia Viu, eds., *Rastros y gestos de las emociones: desbordes disciplinarios*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2018, pp. 305-337.

[201] Lewin, *Singular Proceso de Salomón Machorro*, *op. cit.*, p. 267.

Las "juderías italianas" aparecen en las páginas del proceso de Juan Pacheco de León como un escenario de contornos oníricos y muy lejanos con respecto a la vida cotidiana de México. No tenemos una información sistematizada como la que su padre ha ofrecido a los inquisidores de Lisboa, pero podemos encontrar algunas nítidas descripciones de ceremonias y costumbres, así como algunos rostros que habitaban las calles de los barrios judíos italianos.

Jorge Jacinto, preso en 1643 por culpas de judaísmo, en la sesión del 13 de julio del mismo año, declaró que conocía a Pacheco de León desde que éste llegara a la Nueva España tres o cuatro años antes y que, por intercesión de Simón Váez Sevilla, lo ayudó a instalar una tienda en Querétaro. En algunas conversaciones que ha mantenido con Pacheco de León, este le contó en detalle el recorrido de su vida, "declarándole todo lo que había hecho en observancia de la Ley de Moisés en la ciudad de Liorna donde la profesaban al descubierto, y las comidas, trajes, fiestas y ceremonias que usan los judíos, así en dicha ciudad como en otras de Turquía donde estuvo".[202]

Isabel de Rivera confesaría a los inquisidores un diálogo mantenido con Juan Pacheco de León en que éste le explicaba algunas de las costumbres de los hombres que frecuentaban la sinagoga de Livorno y describía las prohibiciones que la "Ley de Moisés" aplicaba a las mujeres mientras durante la menstruación:

> que en Liorna los observantes no traían armas, y que cuando ayunaban llevaban a la sinagoga candelas que encendían, como lo hacían el dicho Juan de León, su madre y hermanas,

[202] *Ibid.*, p. 99.

> y que cuando las mujeres estaban en su regla no habían de llegar a sus maridos ni comer de lo que él había de comer ni poner mano en ellos, porque era prohibido en la Ley.[203]

En su defensa, Pacheco de León afirma haber aprendido los conocimientos que tenía del judaísmo en Livorno, por oír nombrar ciertas prácticas y asistir a ceremonias en la sinagoga. En las ocasiones en que

> lo llevaban a la dicha sinagoga, y que solamente en ella se pusieron el tale, que es como una cobija o sábana, pero que él no rezaba los salmos ni oraciones de la dicha Ley porque no los sabía ni las aprendió, y solamente respondió con lo demás a lo que decía el sacerdote de la dicha Ley una o varias veces: Baruj o baruc semo o amén o aleluya o adonay, sin saber a qué propósito, porque era muchacho.[204]

El promotor fiscal del Santo Oficio haría también referencia a estas actividades de Pacheco de León en las sinagogas de Livorno en sus artículos de acusación:

> el dicho Juan de León aprendió con sumo cuidado la lengua hebrea y concurría en las sinagogas con los demás judíos, vistiéndose las vestiduras que los demás, que llaman *tale*, que es al modo de una sábana y se la ponen todos los judíos cuando entran en la sinagoga a oír la *tefila*, que es como la misa de los católicos.[205]

Por sus declaraciones, parece que entre los judeoconversos novohispanos existía una curiosidad referente a todos los aspectos de la vida cotidiana de los judíos de Livorno, incluyendo su forma de vestir:

> Dijo que se acuerda que preguntándole a este confesante las

[203] *Ibid.*, p. 32.
[204] *Ibid.*, pp. 179-181.
[205] *Ibid.*, p. 157.

> dichas Blancas de Rivera y otras personas ¿si era verdad que para rezar las oraciones de la dicha Ley se habían de lavar las manos y cubrirse los hombres las cabezas con sombrero o monteras y las mujeres con tocas o paños? este confesante respondió que era verdad y que así había visto que lo usaban en la sinagoga de Liorna los observantes de la Ley de Moisés.[206]

Intermediarios entre los dos mundos que las Inquisiciones ibéricas buscaban a toda costa separar, ejemplos como los constituidos por Juan Pacheco de León y por su padre Rodrigo Mendes de León son buen reflejo de identidades ambiguas y conflictivas. Difíciles de catalogar en los cánones de las tipologías delictivas de la Inquisición, representaban el peligro de contaminar a la comunidad con sus experiencias en las llamadas "tierras libres". No es sencillo identificar la función que estos hombres tuvieron en las comunidades de conversos portugueses de la Nueva España. De todos modos, cuando llegaron al territorio americano llevaban consigo una experiencia heterodoxa a la luz de las clasificaciones inquisitoriales. Las juderías europeas, como las de Ámsterdam, Venecia o Livorno, representaban una imagen mitificada para sus compañeros y familiares que no las habían visitado. Entre los portugueses, el *topos* de las "juderías de Italia" sería constante desde mediados del siglo XVI. En los casos que aquí hemos analizado, Juan Pacheco de León en la Ciudad de México, a semejanza de lo su padre en Lisboa, ofreció material para que los cristianos nuevos locales y los propios inquisidores construyeran una imagen casi mitificada de lo que sería la vida judía en tierras italianas.

[206] *Ibid*., p. 177.

## Bibliografía


Alberro, Solange. *Les Espagnols dans le Mexique Colonial: Histoire d'une acculturation*, París, Armand Colin, 1992.

Alberro, Solange. *Inquisición y sociedad en México: 1471-1700*, México, FCE, 2004.

Castañeda Delgado, Paulino, y Pilar Hernández Aparicio. *La Inquisición de Lima (1635-1696)*, tomo II, Madrid, DEIMOS, 1995.

Chuecas Saldías, Ignacio. "'Yoren, Yoren los señores, los que tienen razón': sentimiento(s) religioso(s) en la diáspora judeo-portuguesa (1550-1650)", Macarena Cordero Fernández, Pedro E. Moscoso Flores y Antonia Viu, eds., *Rastros y gestos de las emociones: desbordes disciplinarios*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2018, pp. 305-337.

Fischer, Lucia Frattareli. *Vivere fuori dal ghetto: Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVII)*, Turín, Silvio Zamorani Editore, 2008.

Galasso, Cristina. *Alle origine di una comunità: Ebree ed Ebrei di Livorno nel Seicento*, Florencia, Leo S. Olschki Editore, 2002.

Hamui Sutton, Silvia. *El sentido oculto de las palabras en los testimonios inquisitoriales de las Rivera: judaizantes de la Nueva España*, México, UNAM, 2010.

Kaplan, Yosef. *Judíos Nuevo en Ámsterdam: estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Barcelona, Gedisa, 1996.

Leoni, Aron di Leone. "I marrani di Coimbra denunciati al papa dall'Inquisizione portoghese nel 1578: il loro statuto giuridico in diversi stati italiani", *Zakhor*, 2 (1998), pp. 73-109.

Lewin, Boleslao. *Singular proceso de Salomón Machorro (Juan de León): israelita liornés condenado por la Inquisición (México, 1650)*, Buenos Aires, s.e., 1977.

Marcocci, Giuseppe. *I Custodi dell'Ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.

Mateus, Susana Bastos. "The Citadel of Lost Souls: Spaces of Orthodoxy

and Penance in Sixteenth-Century Lisbon", Giuseppe Marcocci, Wietse de Boer, Aliocha Maldavsky y Ilaria Pavan, eds., *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden/Boston, Brill, 2015, pp. 129-153.

Mateus, Susana Bastos. "Ferrara-'o mais seguro porto da Itália'", Susana Bastos Mateus y Carla Vieira, coods., *Mendes Benveniste. Uma família Sefardita nos alvores da modernidade*, Lisboa, Cátedra de Estudos Sefarditas "Alberto Benveniste", 2016, pp. 85-105.

Mateus, Susana Bastos. "Tra Lisbona e Venezia: itinerari e storie di sefarditi portoghesi nel Cinquecento", in *Venezia, gli Ebrei e l'Europa. 1516-2016.* Ed. Donatella Calabi, Ludovica Galeazzo y Martina Massaro. Turín: Marsilio Editori, 2016, pp. 62-65.

Mateus, Susana Bastos. "El perfil de las *judiarias de Itália* en la documentación portuguesa (siglos XVI-XVII)", en Jaqueline Vassallo, Miguel Rodrigues Lourenço y Susana Bastos Mateus, coods., *Inquisición: dimensiones comparadas (siglos XVI-XIX)*, Córdoba, Brujas, 2017, pp. 181-196.

Moreno Goldschmidt, Aliza. "Culturas Judías de la diáspora sefardí-diálogos sobre judaísmo entre judíos que retornaban a 'tierras de idolatría' y criptojudíos hispánicos", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sécción Hebreo*, 66 (2017), pp. 147-172.

Pulido Serrano, Juan Ignacio. "Converso Complicities in an Atlantic Monarchy: Political and Social conflicts behind the inquisitorial persecution ", en Kevin Ingram & Juan Ignacio Pulido Serrano, eds., *The Converso and Moriscos in late medieval Spain and beyond*, vol. III *Displaced Persons*, Leiden/Boston, Brill, 2016, pp. 117-128.

Ruiz Somavilla, María José. "El temazcal mesoamericano: un modelo de adaptación cultural", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], Questions du temps présent, en línea desde el 30 noviembre 2011. URL: http://journals.openedition.org/nuevomundo/62198; DOI: 10.4000/nuevomundo.62198. Consultada el 5 diciembre de 2018.

Schaposchnik, Ana E. *The Lima Inquisition: The plight of crypto-jews in Seventeenth-Century Peru*, Madison, The Univesrsity of Wisconsin Press, 2015.

Uchmany, Eva Alexandra. "Simón Vaez Sevilla", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 9 (1987), pp. 67-93.

Uchmany, Eva Alexandra. *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la*

*Nueva España: 1580-1606*, México, AGN/FCE, 1994.

Yerushalmi, Yosef Hayim. *De la Cour d'Espagne au ghetto italien: Isaac Cardoso et le marranisme au xviie siècle*, París, Fayard, 1987.

Zorattini, Pier Cesare Ioly, ed., *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti,* vol. 3 (1570-1572), Florencia, Leo S. Olschki Editore, 1984.

## Criptojudaísmo o la fuerza de la sangre

Angelina Muñiz-Huberman

*Introducción*

"Éxodo" será la fuerza generadora de la vida y la creación. La expulsión de un cómodo e improductivo Paraíso fue consecuencia del ansia de conocimiento, y llevó al hombre y a la mujer a saber, a preguntar, a vivir aun al precio de la muerte. A partir de entonces, Eva, la donadora de la fruta del conocimiento, encarnará la pasión de la vida, haciendo honor a su nombre: *Java*, vida. Y la vida bien vivida se apega a principios, a ideales, a fidelidades. Si Adán es la tierra, Java es el espíritu. Y como tal, mantendrá su atadura a la divinidad por la conservación de la ley, pero también por la innovación. Como signo de rebeldía admitirá la paradoja y la sabiduría. Esta idea primordial, a lo largo de siglos y milenios, mantendrá con firmeza el apego al origen y las primeras líneas escritas.

El criptojudaísmo, forma de sobrevivir en circunstancias de persecución, obligará a un doble comportamiento: en la casa ser judío, en la calle ser cristiano. El fenómeno se acentuó en la España de los llamados Reyes Católicos por haber establecido como única religión peninsular la católica y expulsar la judía y la musulmana, junto con una sola lengua, la castellana, y un solo territorio en manos de los cristianos. La fecha clave será 1492 con la toma de Granada e incluirá también el descubrimiento de América.

Ante esta serie de circunstancias, el pueblo judío que habitaba España desde varios siglos atrás tuvo que elegir entre la conversión forzada o la expulsión. Muchos de quienes se quedaron ingresaron en las filas de los criptojudíos. El hecho de permanecer en la casa confirió a la mujer la preservación del judaísmo, mientras el hombre, en la calle, bregaba entre ser y parecer: ser judío y parecer cristiano. Aunque también hubo quienes aceptaran la conversión, dejaran de lado el judaísmo y se convirtieran en feroces perseguidores de sus antiguos correligionarios.

Surgieron así dos exilios: quienes partieron no habrían de olvidar Sefarad y se llevaron consigo el idioma, las canciones, las costumbres. Quienes se quedaron, en un exilio interior, desarrollaron nuevas formas de comportamiento, de actuación, de adaptación, de un lenguaje con doble sentido, de una crítica de la sociedad y de nuevas interpretaciones literarias. Pero también el silencio fue una forma de sobrevivencia. Recordemos el caso de Mateo Alemán que luego de utilizar el lenguaje crítico del *Guzman de Alfarache* y de curarse en salud con su *San Antonio de Padua,* al trasladarse a la Nueva España y después de escribir su *Ortografía castellana*, desaparece del panorama sin siquiera saberse dónde ni cuándo muere.

De los conversos surgen nuevas formas literarias que enriquecen la literatura del Siglo de Oro. Para Miguel de Cervantes sus dos escritores fundamentales son Fernando de Rojas y León Hebreo. El primero con su incunable *La Celestina: tragicomedia de Calixto y Melibea*, el segundo con sus *Diálogos del amor.* En las redes que crean los conversos se entretejen alianzas, alusiones,

ilusiones, realidades, casamientos, relaciones comerciales y una poética cuyo centro es la palabra resemantizada.

Otra consecuencia de la nueva categoría social emergente, la de criptojudaísmo, dará resultados inesperados. Por diversas circunstancias políticas y las divisiones de los pueblos y las religiones, Reforma y Contrarreforma aportarán sus propias circunstancias ante el cripto y el judaísmo. Así, para quienes salieron primero de España y luego de Portugal más el contorno mediterráneo, una manera de sobrevivencia fue aprovechar su conocimiento de la lengua y de la vida ibéricas en todas sus facetas. De ahí que su presencia se hiciera notar en los Países Bajos, Inglaterra, Italia, el norte de África y hasta en Turquía. Incluso, a raíz de nuevas persecuciones, llegaron a las islas atlánticas de Cabo Verde.

El exilio o los exilios cobran, de este modo, una dimensión diferente y dirigen sus vías hacia ramas antes no explotadas como el espionaje, la piratería, la creación de industrias y comercios, los cultivos. Algunos judíos tendrán el atrevimiento de regresar a las tierras de las que fueran expulsados para actuar de manera clandestina. Tal será el caso de los portugueses. En el pensamiento, Baruch Spinoza y en el misticismo, Shabetai Tzvi, descollarán y renovarán la vida espiritual. En cuanto a la Nueva España, el juicio y muerte de la familia Carvajal y su entorno serán notorios. En Perú, los juicios contra los comerciantes judeoportugueses por la llamada "gran complicidad" ocuparán un lugar trágico.

Como río subterráneo, el criptojudaísmo llegará a nuestros días y sus cauces brotarán a la superficie. Individuos, familias, investigadores y académicos bucean y hallan claves y signos que

restauran una memoria no del todo perdida. Y tan del todo no perdida que será interesante mencionar ejemplos contemporáneos para entender el fenómeno.

*Política y religión*

Política y religión se dieron la mano. El factor económico intervino y el fruto de los despojos a las comunidades judías engrosó las arcas reales. El mal cálculo y la ambición de explotar las riquezas naturales de las Indias Occidentales dejaron de lado el fortalecimiento de las bases económicas del que se perfilaba como un poderoso imperio. A pesar de su grandeza, si el sol no se ponía en los dominios españoles, el oro y la plata expoliados, como bien decía Quevedo, iban a morir a la banca genovesa o caían en manos de los piratas ingleses y judeoportugueses. Con la pérdida de tesoreros judíos que habían administrado el reino fue difícil mantener un buen gobierno. Éstos y muchos otros factores, como el peso de la Contrarreforma y el enfrentamiento con los países que adoptaron la Reforma marcaron las pautas históricas de los siglos XVI y XVII y de ahí en adelante.

En medio, los criptojudíos se conformaban con salvar su situación y adaptarse a un cambio radical a partir de 1492, como lo fue también cambio para Europa y América. En busca de nuevos países donde poder desarrollar su cultura, conocimientos y vida práctica los sefardíes poblaron nuevas regiones. En las carabelas de Cristóbal Colón llegaron como cartógrafos, pilotos y tripulantes.

En el caso del recién descubierto continente lo que los llevó fue, en un principio, la esperanza de poder escapar a la persecución

inquisitorial. Cuando esto no ocurrió el criptojudaísmo tomó fuerza.

En la Nueva España, a mediados del siglo XVII, esta doble vida se calcula que dio lugar a la existencia de alrededor de quince congregaciones en las ciudades de Puebla, Guadalajara, Veracruz, Zacatecas, Campeche, Monterrey, los Altos de Jalisco y Mérida, además de otras existentes en Guatemala, Honduras y Nicaragua, según datos de Seymour B. Liebman.[207]

Como resultado de lo anterior, otro fenómeno fue el nacimiento de movimientos mesiánicos que devolvieran la esperanza a un pueblo perseguido. El verbo *esperar* (por esperar al Mesías) fue clave para identificar a los judíos y, pronto fueron llamados "los esperandos". Este epíteto se aplicó, sobre todo, a los judíos sefardíes que escaparon primero a Portugal, hasta que la Inquisición también los alcanzó, y luego a los Países Bajos, donde dejaron de ser perseguidos y pudieron desarrollar sus actividades y declarar abiertamente su judaísmo. El caso del pintor Rembrandt y sus cuadros de personajes de la comunidad judía, son un claro ejemplo de su aceptación e integración, a diferencia de los pintores católicos que resaltan rasgos discriminatorios cuando representan a los judíos.

Otro camino hacia la libertad fue el regreso oficial a Inglaterra durante el gobierno de Oliver Cromwell, luego de su expulsión desde 1590.

A consecuencia del establecimiento de la comunidad judía en Holanda e Inglaterra surgió una nueva profesión: la piratería y su unión a esas naciones para atacar las naves españolas cargadas de

[207] Seymour B. Liebman, *Los judíos en México y América Central. Fe, llamas e Inquisición*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1971.

riquezas, producto de la explotación de las colonias americanas. De este modo, los sefardíes se involucraron también en la diplomacia, la política y el espionaje.

Asimismo, la presencia de los judíos conversos en la Nueva España fue notoria en el aspecto cultural, baste mencionar a Mateo Alemán, González de Eslava, Carvajal, el Mozo. Pero al ser instaurado el Tribunal de la Inquisición muchos de ellos fueron perseguidos y condenados a la hoguera.

Los judíos portugueses o esperandos que se establecieron en Brasil y las islas caribeñas desarrollaron la agricultura y la industria. Cuando empezó la persecución inquisitorial, de Brasil se trasladaron a las islas caribeñas y a Nueva Inglaterra.

En la actualidad, tanto en España como en los países iberoamericanos, son muchas las familias que aún reconocen su origen judío y se saben descendientes de aquellos primeros sefardíes que emigraron a tierras nuevas para preservarse a sí mismos y a su religión de una manera tan tenaz que, a lo largo de los siglos, no ha podido ser olvidada.[208]

En el caso de la Nueva España la presencia femenina fue muy poderosa. Los estudios de Alicia Gojman de Backal y su grupo de investigación, de Solange Alberro, de Eva Alexandra Uchmany, Silvia Hamui, además de Martin A. Cohen y de Mary E. Giles,[209] entre muchos otros, muestran su importancia. Los nombres de las procesadas por judaizantes, desde las mujeres de la familia Carvajal hasta Ana Váez, Marina de San Miguel y una larga lista, se suman al conjunto de esas mujeres invencibles que fueron

[208] Angelina Muñiz-Huberman, *La lengua florida: antología sefardí*, México, FCE, 1989.

[209] Mary E. Giles, *Women in the Inquisition. Spain and the New World*, Baltimore, John Hopkins University, 1999.

llamadas "empecinadas" por la Inquisición. Para ellas constituyó un deber trasmitir de madre a hija su judeidad.[210]

*Los esperandos*

Durante el siglo XVII el auge del mercantilismo se debió, sobre todo, a los esperandos y a los ya abiertamente judíos sefardíes de Holanda. Incluso Samuel y José Palache, los famosos hermanos piratas, llegaron a ser posteriormente miembros prominentes de la comunidad sefardí de Ámsterdam.

La historia del mercantilismo y el auge de los mercaderes sefardíes de Ámsterdam fue tan relevante que un siglo después (XVIII) dio lugar a la construcción de la bellísima sinagoga portuguesa de maderas preciosas traídas de Brasil y conservada hasta nuestros días. La "esnoga", como es llamada, cuenta con setenta y dos ventanas en forma de arco. Se ilumina con candelabros que contienen hasta mil velas. Cuatro inmensas columnas jónicas y ocho arcos de madera sostienen el techo. Fue la sinagoga más grande existente y los grabados de la época reflejan la cantidad de asiduos con sus mejores galas.

Dos grandes representantes de la época completan el cuadro. Uno es Rembrandt, como ya se mencionó, con su interés no sólo por los temas bíblicos, sino también por la comunidad judía y por los personajes que pintó, además del hecho de vivir en el barrio judío. El otro, Baruj Spinoza, quien escribió sus libros filosóficos

[210] Angelina Muñiz-Huberman,"Las empecinadas o la fuerza del criptojudaísmo", en Alicia Gojman de Backal, coord., *La memoria archivada: Los judíos en la configuración del México actual*, México, UNAM/Comunidad Ashkenazí de México/Centro de Documentación e Investigación de la Comunidad Ashkenazí de México, 2011.

en ese ambiente, a pesar de que sus ideas chocaran con la ortodoxia judía y fuera excomulgado.

Así, comercio, piratería, arte, pensamiento filosófico y misticismo representaron las luchas de una época plena en acontecimientos, hallazgos, paradojas, contrariedades, ironías, grandezas e indignidades.

Movidos por los resortes de las guerras como en cualquier época los esperandos se aferran a la idea de un mundo mejor en cuanto reinen las paces. Pero se acostumbran a que la guerra es el estado natural y tratan de sobrevivir a toda costa. Los esperandos son por eso los sobrevivientes. Los que cruzan y recruzan las fronteras: las borran, las evitan, las destruyen. Son capaces del bien y del mal sin importar mucho. Pertenecen al mundo de lo inestable y, en el fondo, saben afianzarse a clavos ardientes.

Los esperandos no se conforman con el término medio. Es más, no existe para ellos. Lo único que saben es vivir en los márgenes, en el más absoluto de los extremos. Pareciera que carecen de reglas y no es así, sino que elaboran las suyas de manera intercambiable. Son una especie de violentadores dentro del barco y sobre el mar.

*Notas sobre el comercio y la piratería*

Algo muy esperanzador es el comercio.[211] A los piratas les gusta interceptarlo para sus propios fines. Que no sólo son fines

[211] Datos tomados de Angelina Muñiz-Huberman, *Los esperandos: piratas judeoportugueses... y yo*, Madrid, Sefarad Editores, 2017.

propios en sí, sino para cubrir las apariencias de fines más allá de lo visible, es decir con un contenido político. Que viene a ser lo mismo, porque la política es un comercio disimulado. Y, a veces, ni siquiera disimulado. La política es cínica, aunque también misteriosa. Fluctuante y arbitraria. Impredecible. Sujeta a los cambios del clima o a los humores y pasiones. Es algo muy dañino, pero infalible.

La piratería es otro gran asunto. Desde 1525 el término empieza a circular por todos los mares, así como sus practicantes. Su origen griego comprueba que dicho término se originó en el Mar Mediterráneo.

El comercio marítimo ya aparece en la Biblia con las famosas naves del rey Salomón hacia Tarsis. Y no digamos los griegos, rodeados de mar y mar: por todas partes y, a veces, por todas menos una. Como los romanos, tan orgullosos del mar que se lo apropiaron y lo llamaron *Mare Nostrum*. Así que, por el agua viajan los barcos cargados de historias y riquezas. Jonás, Ulises, fenicios, hebreos, romanos, griegos, troyanos, egipcios, españoles, Benjamín de Tudela, árabes, turcos, Miguel de Cervantes, los marroquíes, los esperandos, los hermanos Palache, padeciendo aventuras, ataques, tempestades, persecuciones y provocándolas.

De tan amplio espectro, a manera de ejemplo sólo escogeré algunos casos representativos y su intervención en la vida del Atlántico caribeño.

*Los piratas*

Antonio Váez Henriques, una vez establecido en Holanda, se sintió libre para cambiar su nombre por el de Moisés Cohen Henriques. Fue un pirata que se alió con el vicealmirante Piet Pieterszoon Heyn para asaltar por primera vez un galeón español e incautar su cargamento de piedras preciosas en la Bahía de Matanzas, Cuba. A partir de 1620 varias docenas de jóvenes judíos nacidos en Ámsterdam se declararon "Soldados de Sión" e ingresaron en las filas de los piratas. Solían dar nombres a sus embarcaciones como *El profeta Daniel*, *El escudo de Abraham*, *La bella Sara*, *La reina Ester*, *El rey Salomón*. En los cementerios judíos caribeños aún hoy pueden encontrarse tumbas con los símbolos de los piratas y la estrella de David. Creo que no carecían del sentido del humor.

Durante el gobierno holandés en Brasil, Moisés Cohen llegó a poseer su propia isla, pero cuando los portugueses recobraron Brasil tuvo que huir para terminar siendo, en la isla de Jamaica, el asesor del pirata inglés Henry Morgan. Su labor como espía fue también de suma audacia. Llegó a ser miembro prominente de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales.

También conocidos por el apellido Palacio, los hermanos José y Samuel Palache fueron piratas famosos. Hartos de la persecución católica decidieron a su vez explotar a sus enemigos y llevarse sus riquezas arrebatadas a las poblaciones indígenas. Disminuir en todo lo posible lo que hicieran los súbditos del rey español. Ganar batallas en todos los frentes, sobre todo el político que es el que más duele. Participar en intrigas y originarlas con

tal de lograr sus fines. Ansiosos de poder. Todos los medios a su alcance. Trasgresores antes que nada.

Establecida en el reino de Córdoba desde la Edad Media y con ramificaciones en Italia, Grecia y Turquía, la familia Palacio o Palache luce con orgullo su antiguo escudo de armas. Sus miembros fueron dados al estudio y a la enseñanza. Y, sin embargo, luego de la Expulsión de España y su asentamiento en Tetuán, se convirtieron en piratas yendo y viniendo sin ningún reparo y llevando a cabo las más extraordinarias hazañas.

A golpe de timón, Samuel Palacio comprendió que las entretelas del espionaje eran la base para lograr el triunfo de sus maquinaciones. El caso es que se atrevió a regresar a España para ampliar sus redes comerciales revendiendo sus productos pirateados o, tal vez, para salvar a sus correligionarios. O ambas cosas. Llegó hasta el propio rey Felipe y le prometió entregarle datos de los moros que pretendían atacar las costas españolas. Nunca se supo si fue creído o no, hasta que se vio obligado a desistir cuando le avisaron que la Inquisición iba tras él. Apenas logró escapar cambió por completo su plan.

Decidió dirigirse a la corte del príncipe Mauricio de Nassau en Ámsterdam para ofrecerle sus servicios en contra del rey español. Llegó a pensar que si Holanda se unía con Marruecos el daño sería mayor y eso fue lo que le propuso al príncipe Mauricio.

Como los tejemanejes de Samuel Palacio fueron lo suficientemente convincentes, partió de inmediato para convencer al rey de Marruecos y el tratado se estableció. Mauricio envió

barcos con armas a Sidán de Marruecos. Pero ya que los espías proliferan de una y otra parte, el rey de España se enteró de la trama. De inmediato envió sus galeones y hundió las naves holandesas. De nuevo, Samuel Palache estaba en apuros. Pero salió avante. El tratado entre musulmanes y calvinistas se firmó y una nueva y mixta potencia naval nacía. Samuel encargó a su hermano José armar una tripulación con marineros de toda nacionalidad bajo bandera marroquí. Tal mezcolanza de nacionalidades, idiomas y religiones fue algo de admirar: se instituyó una auténtica Babel marítima.

En su afán de salvar a sus compatriotas, Samuel Palache empezó a llevar familias a Ámsterdam y así fue el fundador de la comunidad portuguesa-sefardí de ese lugar, amparado en la libertad existente en el país holandés. A los setenta años seguía con sus incursiones piratescas e inventó su propia bandera con un ave fénix, aludiendo al renacer del pueblo sefardí.

Sus aventuras siguieron multiplicándose y sus riquezas aumentando. En una de ésas, fue perseguido por una nave española y tuvo que refugiarse en Inglaterra, aunque, precavido como nadie, portaba un salvoconducto. Sin embargo, el embajador español en Londres pidió al rey Jacobo que lo arrestara. De nuevo, la buena suerte le acompañó: el príncipe Mauricio de Nassau intervino por él ante el monarca inglés y quedó en arresto domiciliario en la casa del noble Guillermo Craven que no sólo se volvió su amigo sino que le permitía salir a pasear por la ciudad. Finalmente fue condonado y puesto en libertad. Ni qué decir que en Ámsterdam fue recibido como héroe. Entonces, se le ocurrió otro doble o triple juego de espionaje. Por cierto, un golpe de humor ya que

todo en su vida podía ser verdad y/o mentira, invento y/o realidad, traición y/o fidelidad, dependiendo del punto de vista.

Así, a Samuel Palacio o Palache o Palatio o Palaggi o Palyaj o Balyash o al-Palas o Pallas que fueron variantes de su apellido según le conveniera, algo parecido a don Quijote, se le ocurrió una extraordinaria broma con honorarios. Nada menos que proponerle de nuevo a los españoles ser su espía.

Pidió doscientos ducados por su labor de espionaje. Corrió el rumor de que lo que pretendía Samuel era rescatar una biblioteca de cuatro mil ejemplares y preciados manuscritos, herencia del sultán Sidán de Marruecos, que había sido secuestrada por piratas españoles cuando viajaba hacia su destino. Así, la fingida alianza con España sería la recuperación de esa biblioteca para su dueño original.

Poco después Samuel enfermó para no recuperarse y no se supo más del asunto de la biblioteca, aunque parece que finalmente el rey español la donó al monasterio del Escorial. El entierro del rabino-pirata, devoto talmudista, fue todo un espectáculo. La carroza fúnebre llevaba seis caballos. A pie iban el príncipe Mauricio y los magistrados, seguidos de los sabios de la comunidad judía más sus 1200 miembros, entre hombres, mujeres y niños. Nunca se había visto algo tan grandioso ni el hecho de que cristianos honraran de este modo a un judío.

Fue así como la historia de los esperandos pasó del criptojudaísmo al judaísmo recuperado y manifestado abiertamente. Podríamos decir: *mazal tov.* Luego de la semana de duelo (*shivá)* con sus rezos diarios, José, el hermano de Samuel,

y sus sobrinos tomaron el relevo y sus acciones de piratería y espionaje, así como las relaciones entre Holanda y Marruecos, siguieron viento en popa a toda vela. Poco después los piratas judíos extenderían sus redes e intervendrían en el tráfico del mar Atlántico para establecer su centro en Brasil, durante el gobierno holandés del príncipe Mauricio. Fue ésta una época de libertad en la que el príncipe decretó la tolerancia religiosa. Los judíos habitaron mayormente en Recife, creando la primera comunidad legal del Nuevo Mundo, según datos de Edward Krietzler.[212] El de la piratería es un verdadero arte, porque cuando se secuestran joyas bibliográficas y hasta pictóricas, como en el caso de los cuadros de Zurbarán, ello ennoblece la profesión. En efecto, un famoso golpe dado por los esperandos fue la obtención de un botín artístico: los doce cuadros del patriarca Jacob y sus hijos que terminaron en el castillo de Aukland en Inglaterra al ser asaltado el barco que los trasladaba a la Nueva España.[213]

*Otros comercios*

Además de casos como el anterior, es indudable que, gracias a los judíos portugueses, se establecieron las principales vías comerciales entre las nuevas tierras y Europa. Se desarrollaron cultivos de caña de azúcar, café, cacao, tabaco, maíz, papa, así como la explotación minera.

Pero las cosas buenas, al parecer, no duran, pues la colonia brasileña que se mantuvo de 1630 a1654, fue recuperada

[212] Edwuard Krietzler, *Jewish Pirates of the Caribbean*, New York, Doubleday, 2008.
[213] El 6 de febrero de 2011 en el periódico *El País*, apareció un artículo en referencia a este suceso ya que los actuales dueños de dichos cuadros los estaban subastando por necesidades económicas. El dato está consignado en mi libro, *op. cit.,* p. 43.

por el reino de Portugal y empezaron de nuevo los problemas para los esperandos y su búsqueda de nuevos lugares donde establecerse. Para eso, hay que tomar en cuenta que ya existía una Nueva Ámsterdam, pero muy al norte, fundada unos cinco años antes por la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales en el sur de la isla de Manhattan, por lo que muchos judíos, cuando empezaron las persecuciones católicas contra ellos, y, en este caso para evitar el cripojudaísmo, se trasladaron al nuevo remanso. Posteriormente habrían de participar en la lucha de Independencia de la Nueva Inglaterra, olvidados de que habían sido aliados de los reyes ingleses. En el caso de la isla de Jamaica, su presencia fue tan significativa que en el siglo XIX formaban parte del gobierno y el parlamento suspendía sus funciones en fechas litúrgicas como Yom Kipur.[214]

*Las sinagogas*

Las primeras sinagogas sefardíes establecidas en el contorno caribeño llaman la atención por sus características arquitectónicas, imitadas, en algunos casos, de la "esnoga" de Ámsterdam pero con la novedad de poseer pisos de arena blanca. La más antigua aún conservada y en funciones es la de Curaçao (1674). En 1643, la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales había arrebatado la isla del poder de los españoles y el primer sefardí e intérprete, Samuel Cohen, tocó tierra. Tiempo después, Joao D´Ilán se estableció y trajo las primeras familias judías de Ámsterdam. La comunidad fue creciendo y la sinagoga estableció nexos con las demás islas y con Venezuela. Asimismo, esa primera sinagoga

[214] Krietzler, *Jewish Pirates of the Caribbean*, *op. cit.*

de Curaçao fue fundamental, y aún se sigue recordando, para la creación del templo de Touro en Newport (Rhode Island), el más antiguo de los Estados Unidos (1763) que sigue en servicio; y de Shearit Israel, la congregación más antigua en la isla de Manhattan.

*Lengua y literatura*

En el campo de la tierra firme, que es el literario, podrían mencionarse muchos nombres. Autores como Mateo Alemán, González de Eslava, Juan Bautista Corvera, Luis de Carvajal, el Mozo, Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, entre otros cristianos nuevos, contribuyeron con su obra a la cultura colonial de los siglos XVI, XVII y XVIII.

Mateo Alemán, el autor de la novela picaresca *Guzmán de Alfarache*, cristiano nuevo, pudo arribar a la Nueva España gracias a que no proporcionó sus apellidos completos al llenar los requisitos que exigían los Estatutos de Limpieza de Sangre para trasladarse al continente americano, y que consistían en ser de origen cristiano por cuatro generaciones. Una vez en la capital, sólo escribió una obra, *Ortografía castellana*, para desaparecer de la vida pública. El último dato consignado de su vida fue el arrendamiento de una casa en Chalco y nada más. Hasta la fecha se desconocen el lugar y año de su muerte.

Juan Bautista Corvera tuvo peor suerte. Sufrió un proceso inquisitorial en la ciudad de Guadalajara en 1564, por imputársele unos poemas sobre la Ley de Moisés que, en realidad, no había escrito él, sino Fernán González de Eslava.[215] Detenido por

[215] Fernán González de Eslava, *Villancincos, romances, ensaladas y otras canciones*

la Inquisición delata a González de Eslava quien, a su vez, es detenido. Poco después ambos desaparecen de la vida pública y se desconoce su fin.

La historia de Luis de Carvajal, el Mozo, y su trágica vida y muerte junto con su familia, amigos y conocidos es de todos sabida. Sólo mencionaré que se han conservado de él poemas y escritos. Otro tristemente famoso fue Tomás Treviño de Sobremonte condenado a ser quemado vivo en 1649. El ermitaño Gregorio López es un caso enigmático pues, a punto de ser beatificado no pasó la prueba de limpieza de sangre, y se adujo en su contra que su *Apocalipsis de San Juan* proclamaba la llegada del segundo Mesías.

Así, entre sospechas, acusaciones, denuncias, juicios y quemas la vida colonial en la Nueva España conoció la parte más desesperada de quienes pensaban en escapar a su destino en tierras americanas. De ellos, los que lograron sobrevivir clandestinamente, llegaron hasta nuestros días para poder declarar su origen abiertamente, como la comunidad de Venta Prieta, en el estado de Hidalgo.[216] O, incluso actualmente, no de manera tan abierta, me encontré en Lagos de Moreno con un grupo de la población que son llamados "los portugueses". Pertenecen a una familia pudiente asentada en la anterior Santa María de los Lagos, hoy Lagos de Moreno, en honor a Pedro Moreno, héroe insurgente. La investigadora Lina Mercedes Cruz Lira en su libro *Vecinos de Casa Poblada: los Gómez de Portugal*

*devotas*, ed. crítica, introducción, notas y apéndice de Margit Frenk, México, El Colegio de México, 1989.

[216] Ideas expuestas en II Conference of the International Association of Inter-American Studies. Crossing Boundaries in the Americas: Dynamics of Change in Politics, Culture, and Media. Panel: Diversifying Jewish Experience in the Americas, Universidad de Guadalajara, 29 de septiembre de 2012.

*de Santa María de los Lagos, 1563-1810* [217] se pregunta por qué una familia pudiente se refugia en lugares alejados de la capital y hasta peligrosos como la Gran Chichimeca y van trayendo al resto de sus parientes provenientes la mayoría de Toledo. Por los datos aportados e igual que otros casos de españoles o portugueses que buscan lugares lejanos para no ser reconocidos como conversos, podríamos pensar en el origen criptojudío de estas familias que van incorporándose a la vida local.

Miguel León-Portilla en su artículo "Presencia portuguesa en México colonial"[218] recalca la necesidad de dedicarle más estudios al tema. El historiador parte de los portugueses, en su mayoría criptojudíos, que llegaron con Hernán Cortés. Menciona, entre una larga lista, a Juan Rodríguez Cabrillo, cartógrafo y colonizador de las dos Californias, Francisco Teixeira, Francisco Váez, Héctor de Fonseca, Jorge de Almeyda, Luis de Carvajal, el Viejo, nacido en Mogadouro y muchos más. También es relevante la relación entre Guillén de Lampart, que pretendía ser rey de las Américas y emperador de los mexicanos, con los portugueses como participantes de la "Conspiración grande" y que habían apoyado la rebelión encabezada por el duque de Braganza contra Felipe IV. A esto agrega León-Portilla la probable descendencia de Francisco I. Madero de judeoportugueses de apellido Madeiro asentados en el norte del país, dato tomado del libro de Gutierre Tibón, *Onomástica hispanoamericana.*[219]

Otro caso interesante es el autor Severino Salazar con

[217] Lina Mercedes Cruz Lira, *Vecinos de Casa Poblada: los Gómez de Portugal de Santa María de los Lagos, 1563-1810*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/ CuLagos, 2014.
[218] León-Portilla, Miguel, "Presencia portuguesa en México colonial", *Estudios de historia novohispana* (México, UNAM), vol. 32, núm. 032 (2005).
[219] *Ibid.*

su libro *Desiertos intactos* [220] de peculiares características en torno a memoria, profecía y apocalipsis. La novela trata sobre el misterioso anacoreta del siglo XVI que vivió en la región desértica de Zacatecas: Gregorio López. El asunto de la novela se origina en el presente y en la investigación que lleva a cabo un profesor sobre dicho personaje, utilizando dos tiempos históricos. Se enlaza la mística en general y el criptojudaísmo en particular para abarcar un sinfín de posibles interpretaciones y de lecturas a fondo. Tomando como guía el pensamiento de los místicos hebreos lo que se valora es la palabra en sí con su esencia creadora. Las formas propias de vida de los criptojudíos se desarrollan a lo largo del libro con detalles específicos y tratados a fondo no solamente en el orden místico, sino en aplicaciones a la vida diaria. Así Gregorio López que ha escapado de la vida en la capital se refugia en el desierto donde huicholes, chichimecas y tarahumaras también se refugian huyendo de la persecución hispanocristiana se ayudan mutuamente. Efectivamente Zacatecas, Nuevo León, Jalisco fueron lugares elegidos por los criptojudíos. De este modo, se establecen vínculos que a otro nivel se reflejan en obras de conversos como Bartolomé de las Casas y su defensa de los indios. Resulta interesante resaltar que quienes fueron defensores de los indios provenían de orígenes conversos pues se identificaban con la situación de conversión forzada que fomentaron los católicos contra los pueblos indígenas conquistados. En el caso de la novela de Severino Salazar lo que se destaca es la unión entre el ermitaño Gregorio López y los chichimecas que lo ayudan y protegen. Incluso, en la celebración del *shabat,* le acercan frutas y verduras para que se alimente.

[220] Severino Salazar, *Desiertos intactos*, México/Buenos Aires/Madrid, Leega, 1990.

Tampoco hay que olvidar los asentamientos criptojudíos en el sur de Estados Unidos, en Arizona, Nuevo México, Texas y la Society for Crypto-Judaic Studies dedicada al tema.

## *La fuerza de la sangre de Miguel de Cervantes*

A continuación he de referirme a una de las novelas ejemplares cervantinas, *La fuerza de la sangre,* para ejemplificar el proceso de lectura en clave alusiva al judaísmo oculto. En la novela Cervantes se centra el concepto de "honra", una de las grandes obsesiones de la época, según Américo Castro lo desarrollara y a la que consideró como la "Edad conflictiva".[221]

El título cervantino implica ya un tono de ambigüedad. ¿A qué fuerza de la sangre se refiere? Aparentemente a los valores cristianos. Pero el origen de la historia, por cierto situada en Toledo, ciudad judía por excelencia, parte de una violación: es un caballero cristiano el que viola a una doncella. La violación fue una desdicha para la familia y "como más de las desdichas que vienen no se piensan, contra todo su pensamiento les sucedió una que turbó la holgura y les dio qué llorar muchos años". [222] Fácilmente la analogía es establecida con la conversión forzada y el lamento que sigue. Cuando el violador abandona a la víctima con los ojos vendados en una plaza, finge la voz y emplea un lenguaje entre portugués y castellano. Sabida es la relación de Cervantes con los portugueses que resumiremos más adelante.

Siguiendo con *La fuerza de la sangre* el tema de la

[221] Américo Castro, *De la edad conflictiva*, Madrid, Taurus, 1961.
[222] Miguel de Cervantes Saavedra, *Novelas ejemplares,* Madrid, EDAF, 1986, p. 279.

violación trae como consecuencia el de la honra y la virtud, relacionados con la situación de los conversos y la insistencia, tanto en la obra cervantina como en la de otros autores, en que más vale vivir por la virtud en alusión al valor de la ética por encima de la posición social. En cuyo caso, Leocadia, la joven violada, es la virtuosa y Rodolfo, el violador, es el que ha pecado. Habiendo dado vuelta a lo esperado y con sutilezas que dan a entender que la familia de Leocadia es de cristianos nuevos y la de Rodolfo de cristianos viejos se establece la división social que se agudizó a partir de 1492. Por si fuera poco, otros datos refuerzan esta idea. Leocadia, al ser abandonada con los ojos vendados junto a la iglesia, al liberarse de la venda puede reconocer el camino a su casa que queda muy cerca. Es decir, las juderías solían estar circunscritas al perímetro de las iglesias. Otro dato en apoyo de la situación es que la joven violada se había llevado consigo un crucifijo como símbolo de la casa del violador, cristiano viejo, y que posteriormente será el instrumento de la anagnórisis. Sin embargo, en la casa de Leocadia no se menciona la existencia de algún símbolo católico.

El discurso sobre la virtud sigue apareciendo en las páginas del relato en boca del padre de Leocadia que la protege y defiende. El niño, consecuencia de la violación, es educado en lenguas y en escritura, "porque la intención de sus abuelos era hacerle *virtuoso y sabio*, ya que no le podían hacer rico: como si la sabiduría y la virtud no fuesen las riquezas sobre quien no tienen juridicción los ladrones ni la que llaman fortuna". [223] En esta aparente sencilla frase se intercalan varios temas del criptojudaísmo: la virtud y la sabiduría como propios del pueblo judío, algo establecido desde

[223] *Ibid.,* p. 288.

los *Proverbios morales* de don Sem Tob de Carrión, libro escrito a petición expresa hecha por el rey don Pedro en el siglo XIV. Y el otro concepto es el de la fortuna como manifestación de la inestabilidad de los tiempos.

A continuación, cuando ocurre la identificación de las dos familias, los padres de Leocadia en casa de los padres de Rodolfo: "admirados quedaron de tanta cristiandad", [224] con lo que, de nuevo, se insiste en la diferencia religiosa.

*Cervantes y los portugueses*

Nuevos datos aportados para relacionar a Cervantes con sus orígenes judíos, es la cercanía que mantuvo con los portugueses. ¿Quiénes eran los portugueses?: aquellos judíos salidos de España a Portugal huyendo de la Inquisición que, muchos años después, regresaron encubiertamente y se hacían pasar por portugueses. Pronto se relacionaron con los cristianos nuevos y entablaron negocios, lazos matrimoniales y hasta de espionaje. Según el estudio de Juan Ignacio Pulido Serrano,[225] Cervantes, siempre en dificultades económicas, se acerca a ellos en busca de trabajo. Pero como la buena suerte no era algo que acompañara a nuestro autor da la casualidad que, frente a su casa, un caballero, Gaspar de Ezpeleta muere en una reyerta, por lo que Cervantes, sus hermanas, sobrina e hija que vivían en la misma casa, son llamados a declarar. En las actas del proceso aparece también otro personaje, Simón Méndez, gran negociante portugués, dedicado a rentas aduaneras

[224] *Ibid.*, p. 289.

[225] Juan Ignacio Pulido Serrano, "Cervantes y los portugueses", en Ruth Fine, Michèlle Guillemont y Juan Diego Vila, eds., *Lo converso: orden imaginario y realidad en la cultura español (siglos XIV-XVII)*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2013, pp. 391-412.

y fianzas, y probable amante de la hija de Cervantes. Se descubre que nuestro autor trabajaba para él, por lo que los últimos años de su vida, entre 1600 y 1615, fueron bastante complicados. Pronto los portugueses empezaron a ascender en la sociedad española y hasta formaron parte de los círculos de los reyes Felipe III y Felipe IV. Esto dio lugar a que las leyes contra los conversos, especialmente las de Limpieza de Sangre, empezaran a modificarse y suavizarse, aunque con altibajos. Incluso otro portugués de nombre Gerónimo Castaño "fue uno de los que negoció con los ministros de Felipe III el perdón general para todos los portugueses con delitos de herejía". [226] Éste se logró en 1604 y se publicó en 1605, lo que dio lugar a la suspensión de inmediato de los autos de fe inminentes. En palabras de Pulido Serrano: "Fueron circunstancias que rodearon a Cervantes durante los años del reinado de Felipe III, de las que todavía nos falta mucho por saber, pero que en alguna medida debieron estar determinadas por los círculos sociales que formaron los hombres de negocios portugueses".[227]

¿Cómo se reflejan estos hechos en las obras de Cervantes? Pues de muy diversas maneras. Como hemos mencionado ya Américo Castro había encontrado muestras del lenguaje cifrado de Cervantes y otros autores conversos del Siglo de Oro. Tal es el caso de los entremeses *El retablo de las maravillas*, *Los alcaldes de Daganzo*, y de las novelas ejemplares *El licenciado Vidriera*, *El coloquio de los perros* el propio *Quijote*, por mencionar sólo algunos títulos.

Por último, otra manera de reflejar Cervantes la influencia del mundo bíblico hebraico, es la cantidad de citas o reescrituras

[226] *Ibid.*, p. 408.
[227] *Ibid.*, p. 411.

de pasajes sobre todo del Antiguo Testamento que concurren en su obra. Al respecto, consultar la exhaustiva investigación de Ruth Fine, *Reescrituras bíblicas cervantinas* es más que suficiente.[228]

*Las pruebas genéticas*

Si he llamado a este ensayo "La fuerza de la sangre" no es sólo por el título cervantino sino por los datos científicos que van apareciendo en cuanto al ADN (ácido desoxirribonucleico). Según la revista *American Journal of Human Genetics*, de la población actual española, 10% posee características genéticas de los pobladores norafricanos y 20% de ascendencia judía.[229]

En cuanto a la población latinoamericana, un artículo recientemente aparecido en la revista *Science*[230] incluye los resultados de estudios genéticos sobre migraciones y revela la presencia de antepasados filipinos, chinos, africanos y judíos en la población latinoamericana. Según este estudio: "Un hallazgo sorprendente fue que las variantes genéticas comunes en el Mediterráneo Oriental y en el Norte de África y, específicamente en los judíos sefardíes, aparecen en toda Latinoamérica en casi una cuarta parte de los individuos sometidos a exámenes".[231] Un criptocódigo judío.

La fuerza de la sangre, aún a 5 779 años de distancia, persiste y por más leves que sean los rastros, conducen a la recuperación

[228] Ruth Fine, *Reescrituras bíblicas cervantinas*, Madrid, Vervuert, 2014.
[229] Mark A. Jobling *et al*., "The Genetic Legacy of Religious Diversity and Intolerance: Paternal Lineages of Christians, Jews and Muslims in the Iberian Peninsula", *American Journal of Human Genetics*, USA (2008), v. 83, 6 (2008), Dec. 12, pp. 725-736.
[230] Lizzie Wade, "Latin America´s Lost Histories Revealed", *Science* (Washington DC, American Association for the Advancement of Science), vol. 360, núm. 6385 (abril de2018), pp. 137-138.
[231] *Ibid.,* p. 138.

del propio ser, a la razón de la existencia, a la pertenencia de este "difícil animal" que es el hombre, según decía Juan Luis Vives —otro criptojudío— pertenencia a una idea, un ideal, una fidelidad, una identidad en medio de tanta traición a lo que se cree justo y propio. Que no es otra cosa sino la sangre que se hereda, el código genético encarnado, también, en símbolos, en poesía, en palabras, en sutiles hilados que se entrecruzan y forman el gran tejido del ser humano. Las raíces hacia el abismo de la creación, del origen, de la pertenencia. En el barroco de la existencia son un rayo de luz que nunca se apaga y que, hasta hoy, en un libro como éste nos ilumina.

## *Apéndice*

### *Criptojudaísmo y otras artes*

El estudio del criptojudaísmo podría extenderse a otras artes: la pictórica y la musical. Como datos iniciales que requerirían de una investigación a fondo podrían mencionarse las pinturas novohispanas que están en exhibiendo desde diciembre de 2018 hasta marzo de 2019 en el Museo Nacional de San Carlos y que incluye el lienzo monumental trilingüe *Santísimo, Kadosh Kadoshim o Sancta Sanctorum* traído del Santuario de Atotonilco, Guanajuato, que se encuentra detrás de un altar y un muro, y que incluye una menorá, el Arca de la Alianza, querubines y las Tablas de la Ley. Resulta interesante que el lienzo con los elementos hebreos se ubique en Guanajuato, lejos de la capital, y que esté colocado en lugar oculto. ¿Podríamos pensar que el pintor era criptojudío? ¿O que un criptojudío encargó pintarlos?

En cuanto a la música colonial, el proyecto Musicat del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, dirigido por Sergio Navarrete Pellicer, ha catalogado partituras novohipanas en iglesias y catedrales de Oaxaca, Puebla, Guadalajara, Ciudad de México. Entre las partituras se mencionan las de Gaspar Fernandes, maestro de capilla y compositor del siglo XVIII, muy conocido por su libro *Cancionero musical* donde se incluyen cánticos de negros o "negrillos" y los "tocotines" en náhuatl con propósito evangelizador, géneros que también utilizó Sor Juana Inés de la Cruz. En dicho *Cancionero* aparecen datos curiosos de letras en hebreo. El compositor es mencionado como portugués, de Évora, aunque sobre su apellido y lugar de origen hay diferencias, técnica criptojudía. El tema ha sido investigado por Robert Stevenson y Aurelio Tello.[232] Y aún podríamos agregar los juegos de barajas entre los criptojudíos y su significado. De este modo, nuevos campos quedan abiertos a la investigación.

## Bibliografía


Castro, Américo, *De la edad conflictiva*, Madrid, Taurus, 1961.

Cervantes Saavedra, Miguel de, *Novelas ejemplares,* Madrid: EDAF, 1986, p. 279.

Cruz Lira, Lina Mercedes, *Vecinos de Casa Poblada. Los Gómez de Portugal de Santa María de los Lagos, 1563-1810*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara /CuLagos, 2014.


[232] Robert Stevenson, *Portuguese music and musicians abroad (to 1650)*, Lima: Pacific Press, 1966; y Aurelio Tello, *Cancionero musical de Gaspar Fernandes*, tomo 1, México, Centro Nacional de Investigación, Documentanción e Información Musical Carlos Chávez, 2001.

Fine, Ruth, *Reescrituras bíblicas cervantinas*, Madrid: Vervuert, 2014.

Fine, Ruth, Guillemont, Michèlle y Vila, Juan Diego (eds.), *Lo converso: orden imaginario y realidad en la cultura español (siglos XIV-XVII)*, Madrid: Iberoamericana / Vervuert, Madrid, 2013.

Fine, Ruth y López Navia, Santiago (eds.), *Cervantes y las religiones*, Madrid: Iberoamericana / Vervuert, 2008.

Giles, Mary E., *Women in the Inquisition. Spain and the New World*, Baltimore: John Hopkins University, 1999.

González de Eslava, Fernán, *Villancincos, romances, ensaladas y otras canciones devotas*, ed. crítica, introducción, notas y apéndice de Margit Frenk, México: El Colegio de México, 1989.

Jobling, Mark A., *et al*., "The Genetic Legacy of Religious Diversity and Intolerance: Paternal Lineages of Christians, Jews and Muslims in the Iberian Peninsula", *American Journal of Human Genetics* (USA) vol. 83, 6 (Dec. 12 de 2008), pp. 725-736.

Krietzler, Edward, *Jewish Pirates of the Caribbean*, New York, Doubleday, 2008.

León-Portilla, Miguel, "Presencia portuguesa en México colonial", en *Estudios de historia novohispana* (México, UNAM), vol. 32, núm. 032 (2005).

Liebman, Seymour B., *Los judíos en México y América Central: fe, llamas e Inquisición*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1971.

Muñiz-Huberman, Angelina, *La lengua florida: antología sefardí*, México, FCE, 1989.

Muñiz-Huberman, Angelina, "Las empecinadas o la fuerza del criptojudaísmo", en coord. Alicia Gojman de Backal, *La memoria archivada: los judíos en la configuración del México actual*, México, UNAM/Comunidad Ashkenazí de México/Centro de Documentación e Investigación de la Comunidad Ashkenazí de México, 2011.

Muñiz-Huberman, Angelina, *Los esperandos: piratas judeoportugueses... y yo*, Madrid, Sefarad, 2017.

Pulido Serrano, Juan Ignacio, "Cervantes y los portugueses" en Fine, Ruth,

Guillemont, Michèlle y Vila, Juan Diego, eds., *Lo converso: orden imaginario y realidad en la cultura español (siglos XIV-XVII)*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2013.

Salazar, Severino, *Desiertos intactos*, México/Buenos Aires/Madrid, Leega, 1990.

Stevenson, Robert, *Portuguese music and musicians abroad (to 1650)*, Lima, Pacific Press, 1966.

Tello, Aurelio, *Cancionero musical de Gaspar Fernandes*, tomo1, México, Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Musical Carlos Chávez, 2001.

Wade, Lizzie, "Latin America´s Lost Histories Revealed", *Science* (Washington DC, American Association for the Advancement of Science), vol. 360, núm. 6385 (abril de 2018).

# *Es Villareal tierra de confesos judaiçantes:* territorialidad del marranismo en la España de los siglos XVI y XVII

Natalia Muchnik

Cuando en junio de 1661 Joseph García de León, converso nacido en Lisboa e instalado en la comunidad judaizante de Burdeos,[233] testifica ante el tribunal del Santo Oficio, no duda en denunciar a muchos de sus compatriotas por judaísmo. Entre ellos, menciona a un tal Bartolomé Rodríguez Enriquez, vecino de Madrid, a quien no conoce directamente, pero que seguramente es "judio" dado que es "de la naçion" y natural de Villareal y que Villareal es "tierra de confesos Judaiçantes"; también lo sería Rodrigo de León, recientemente arrestado por la Inquisición, y "el fundamento que tiene es el ser de la naçion, y natural de Mogodoiro o por alli çerca donde ay pocos catholicos".[234] De hecho, para Joseph García así como para cualquier individuo de la España del siglo XVII, el territorio no es indiferente. Pero más significativo es que lo sea para los conversos judaizantes, que forman sociedades secretas cuyos miembros tienen que mostrar signos de pertenencia al grupo. Entre las marcas del *insider*, el lugar de nacimiento o residencia así como el de sus antepasados

[233] Gérard Nahon, *Juifs et judaïsme à Bordeaux*, Bordeaux, Mollat, 2003.

[234] Madrid, Archivo Histórico Nacional [AHN], sección Inquisición [INQ], Libro 1129, ff°623r.-v. Este artículo utiliza en parte la documentación y la argumentación desarrollada en Natalia Muchnik, *Une vie marrane: les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVII^e siècle*, París, Honoré Champion, 2005; y *De paroles et de gestes. Constructions marranes en terre d'Inquisition*, París, Éditions de l'EHESS, 2014.

juegan un papel central.[235] De hecho, en la España de los siglos XVI y XVII —sobre todo durante la Unión Ibérica— afluyen los conversos portugueses[236] que huyen de la Inquisición de Portugal entonces muy activa en materia de criptojudaísmo, y que quieren aprovechar el desarrollo económico hispano, el origen portugués se convirtió en signo de identidad, tanto por la sociedad española como para los judaizantes mismos. El lugar de origen, sea el país, la región o la "pátria chica", influye en las posiciones socioeconómicas así cómo en las prácticas matrimoniales.

Por lo tanto, nos proponemos examinar la territorialidad marrana a través de sus diversos anclajes, de sus "territorios circulatorios" y del registro imaginario así creado. Trataremos, al mismo tiempo, de comprender las diferentes vías por las cuales esos territorios marranos se conectaron y se insertaron en la diáspora judeoibérica, en ese entonces designada como la *Nação*.[237] Cabe notar, por lo tanto, que, siguiendo los aportes del *Spatial Turn*, no consideramos el espacio como un marco neutro de la experiencia sino como una construcción, subjetiva y

[235] Veáse, entre otros, Michael Alpert, *Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII*, Barcelona, Ariel, 2001; David M. Gitlitz, *Secreto y engaño: a religion de los criptojudíos* (1996), Valladolid, Junta de Castilla y León/Consejería de Cultura y Turismo, 2003; Pilar Huerga Criado, *En la Raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993; Renée Levine Melammed, *A Question of Identity: Iberian Conversos in Historical Perspective*, Oxford, Oxford University, 2004; Muchnik, *De paroles et de gestes*, *op. cit*..

[236] Rafael Carrasco, "Preludio al 'Siglo de los portugueses': la Inquisición de Cuenca y los judaizantes lusitanos en el siglo XVI", *Hispania*, XLVII (1987), pp. 503-559.

[237] Daviken Studnicki-Gizbert, *A Nation Upon the Ocean Sea. Portugal's Atlantic Diaspora and the Crisis of the Spanish Empire 1492-1640*, Oxford, Oxford University, 2007, pp. 9-11. Existe una ámplia bibliografía sobre la diáspora judeoibérica; veáse, entre otros, Jonathan I. Israel, *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World of Maritime Empires (1540-1740)*, Leyde/Boston, Brill, 2002: Francesca Trivellato, *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2009, Yosef Kaplan, dir., *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardi Communities*, Leyde/Boston, Brill, 2019.

relacional, producto de las prácticas y de las representaciones que *fabrican* los territorios.

*No todos los conversos viajan…*

Los conversos hispanos, en gran parte de origen lusitano en la España de los siglos XVI y XVII, carecen de apego al territorio. Tal es la imagen dominante en la sociedad hispana, marcada por los estatutos de limpieza de sangre y la actividad inquisitorial, y frecuentemente retomada por la historiografía. Esta imagen forma parte del proceso de homogeneización y de esencialización de los cristianos nuevos, sean (judeo)conversos o moriscos.[238] Por cierto, impulsada por sus actividades comerciales y favorecida por sus extensas redes familiares, su movilidad geográfica es intensa. Sin embargo, cabe destacarse que sus desplazamientos alternan con períodos de estabilidad que permiten la génesis de anclajes territoriales, especialmente en quienes no ejercen actividades comerciales; particularmente entre los siglos XVI y XVIII, no son escasos los artesanos o administradores de rentas que se establecen permanentemente en las ciudades y aldeas en las que residen. Los mercaderes compran casas y tierras, como lo manifiestan los protocolos notariales, por ejemplo los que conciernen a Antonio Fernández de Prados, vecino de Lopera, en la región de Jaén, nacido en 1610 en Portugal. Antonio, administrador de rentas reales y mercader de tabaco, compra en octubre de 1640 doce fanegas de tierras a la viuda de Lopera.[239] El mismo año adquiere

[238] Muchnik, *De paroles et de gestes*, *op. cit*.; y José María Perceval, *Todos son uno: arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almeria:,Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

[239] Archivo Histórico Provincial de Jaén [AHPJ], notariales, Legajo 3902, ff°279r.-283r., actos del 16 y del 17 de octubre 1640 (Martin de Andújar, 1639-40).

una parcela de seis fanegas del licenciado Pedro de Soto, vecino de Martos, por una suma pagable en dos años. También en 1643 arrienda por cuatro años varias propiedades, entre ellas dos parcelas de 17 y 10 fanegas, respectivamente, que posee Catalina de Figueroa, vecina de Granada.[240]

Puede concluirse que los conversos, judaizantes o no, están lejos de rechazar la integración a la comunidad local, como lo confirma su pertenencia a las cofradías. Muchos de los judaizantes procesados en Málaga por la Inquisición a finales de los años 1660, por ejemplo, eran miembros de la cofradía de la Vera Cruz.[241] Esta afirmación no excluye, sin embargo, que la proximidad de residencia sea un suelo propicio para la emergencia de un territorio marrano, sustentado por quienes se identifican con la fe mosaica y se esfuerzan en practicar algunos de sus rituales. Bien se sabe que por razones económicas y por el papel de la familia en el proceso de asentamiento en una nueva localidad, los conversos tienden a agruparse en calles y barrios determinados. En Jaén, por ejemplo, en los años 1630, muchos judaizantes "vivian en una misma calle casi juntas las cassas" de modo que, como se desprende de un testimonio, "se comunicavan mas" y se reunían a menudo para comer o ayunar.[242] Este proceso de concentración pudo llevar a la constitución de barrios conversos e incluso marranos como fue el caso del albaicín de Pastrana. En los años

[240] AHPJ, notariales, Legajo 3895, ff°36r-37v, acto del 20 de julio 1643 (Christobal Roque Peralta, 1643-1644).

[241] Federico Fernández Basurte, "El jurado Alonso Gamarra, judío y cofrade: aproximación a las relaciones entre un núcleo de criptojudaísmo y la cofradía de la Vera Cruz de Málaga", en Antonio Mestre Sanchís y Enrique Giménez López, dir., *Disidencias y exilios en la España moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 263-276.

[242] AHN INQ, Libro 1112, ff°12r. et 13r.

1570, después de la insurrección de las Alpujarras (1568-1571), se alojaban unas doscientas familias moriscas, muchas de ellas especializadas en la producción de seda, pero, tras su expulsión, gran parte del albaicín fue ocupada por conversos portugueses (o de origen portugués) y, naturalmente, pasó a ser llamado el "barrio de los portugueses".[243]

Estos barrios son definidos tanto por la vecindad de residencia, que puede crear una forma de "privatización" del espacio público, como por la vecindad de sociabilidad, la frecuencia de las interacciones en sitios determinados, sean estos casas particulares, posadas, tiendas, plazas o jardines. Así es como, en la década de 1710, la casa madrileña de Francisco de Córdoba, hijo de un relajado "rabino principal de España", así llamado por sus correligionarios, era considerada la "sinagoga". Los marranos de la ciudad se encontraban a menudo allí para escuchar sus enseñanzas e informarse sobre el calendario de las ceremonias.[244] Otro lugar de encuentro era la huerta de Pedro Onofre Cortés, chueta de Majorca reconciliado en 1679 por judaísmo y relajado al brazo secular en 1691. Situado en Palma, extramuros, su jardín será el lugar de encuentro de un grupo de judaizantes en la década de 1670 que se reunían allí para comer y celebrar las principales fiestas mosaicas, razón por la cual fue "derrivado, arado y sembrado de sal" por orden de la Inquisición el dia mismo del auto de fé de 1679.[245]

[243] Esther Alegre-Carvajal, *La villa ducal de Pastrana*, Guadalajara, Aache, 2003, pp. 58-60 y 134-138.

[244] AHN INQ, Legajo 157 (11), citado por Michael Alpert, "The secret Jews of 18th Century Madrid", *Revue des Études Juives*, 156 (1997), p. 135-171; veáse también Rafael de Lera García, "La última gran persecución inquisitorial contra el criptojudaísmo: el tribunal de Cuenca, 1718-1725", *Sefarad*, XLVII (1987), pp. 87-137, particularmente p. 93.

[245] *Anales judaicos de Mallorca* (1847), citado por Juan de la Puerta Vizcaino, *La*

Más generalmente, cabe notar el papel de las posadas y de los mesones que ofrecen la posibilidad de encuentros prolongados, en contraste con los contactos fugaces permitidos en los lugares públicos (calles, plazas, etc.) o los espacios "intermediarios" tales como los jardines o las murallas. Aunque se pueden asimilar entonces a casas particulares, en tanto espacios privilegiados de la clandestinidad, dan sin embargo lugar a sociabilidades específicas y proporcionan un anclaje a los negociantes de paso pero también a los que residen por un tiempo —a veces largo— en una ciudad. De ese modo, los albergues vienen a constituir, localizar, el territorio marrano en varias escalas, tanto a nivel regional como transnacional. Fue el caso, en el Madrid del siglo XVII, de numerosos conversos y mercaderes de la diáspora que se alojaban en la posada de Pedro Serrano, "alcalde de la Hermandad" (posiblemente de San Antonio de los Portugueses),[246] y su mujer, Maria Bernarda, cerca de la plaza de Antón Martín, en la calle de los Desamparados o más probablemente en la de los Trinitarios Descalços. Los archivos inquisitoriales la mencionan muy a menudo: cuando viene a Madrid, Rafael de Olivera, vecino de una comunidad judaizante francesa, "suele posar en casa de Maria Bernarda junto Anton Martin",[247] por ejemplo; Gonzalo Correa, un soldado natural de

*sinagoga Balear, ó Historia de los Judíos de Mallorca*, Palma de Mallorca Imprenta de La Regeneración Tipográfica, 1857, vol. 1, p. 61; y por Angela Selke, *Los chuetas y la Inquisición: vida y muerte en el ghetto de Mallorca*, Madrid, Taurus, 1972, p. 80-81. Sobre los chuetas veáse, entre otros, Enric Porqueres i Gené, *Lourde alliance: mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque*, París, Editions Kiné, 1995.

[246] Juan Ignacio Pulido Serrano, "La Hermandad y Hospital de San Antonio de los Portugueses de Madrid", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 44 (2004), pp. 299-330.

[247] AHN INQ, Libro 1130, f°114v.

Valladolid que estuvo en Saint-Esprit-lès-Bayonne, comunidad judaizante del sur de Francia,[248] declara en 1659 ante el tribunal de Cuenca, que "a esa posada acuden los portugueses que bienen de Francia".[249] En la misma época, Andrés de Belmonte, espía del Santo Oficio en la congregación judeo-ibérica de Ámsterdam en los años 1660, confirma que "los [judíos, en realidad conversos] de Bayona que estoy informado segun e oido ablar algunos posen en esa corte la mayor parte en casa de Maria Bernarda y de una Gallega que vive en la calle de San bernardo la angosta".[250] De hecho, ciertas posadas, designadas como "secretas" por contraste con las "públicas", que en principio tienen una licencia de la municipalidad, no registran a sus huéspedes y ofrecen por lo tanto una relativa discreción,[251] aprovechada por los marranos. Su tamaño reducido y las idas y venidas de viajeros permiten crear espacios semi-públicos que aseguran una forma de invisibilidad a los ritos celebrados por los marranos. Así es como, por ejemplo, estando en Medina de Rioseco en noviembre de 1649, Vasco Fernández, un mercader converso de Andújar, habló de la ley de Moisés con otro negociante portugués llamado Simón Rodríguez de Silva, vecino de Málaga, cuando ambos eran huéspedes en el Mesón de la Cabeza del Ozo. Vasco también declaró que observó cómo el hermano de Simón, Manuel Rodríguez Silva, celebró los

[248] Anne Zink, "Une niche juridique. L'installation des Juifs à Saint-Esprit-lès-Bayonne au XVII$^{e}$ siècle", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 49$^{e}$ année (1994), pp. 639-669.
[249] Archivo Diocesano de Cuenca [ADC], sección Inquisición [INQ], Legajo 511 (6689), f°6r.
[250] AHN INQ, Libro 1131, f°328v. La 'Angosta de San Bernardo', hoy calle de la Aduana, se encuentra cerca de la calle de Alcalá, entonces uno de los principales ejes de Madrid.
[251] Janine Fayard y Claude Larquié, "Géographie pittoresque des hôtels madrilènes en 1715", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 3 (1967), pp. 351-374, especialmente pp. 353 y 355.

ritos judaicos de la noche del viernes y del sábado, durante las tres semanas en las cuales estuvieron viviendo en el Mesón del Torro, en Andújar, para la feria del mes de abril de 1648.[252]

El "territorio marrano" se origina en espacios de familias conversas que han formado una comunidad mosaica; luego se extiende a través de las redes socioeconómicas y las tramas de parentesco tanto como gracias a la circulación de individuos, bienes y rumores. De hecho, este territorio es ante todo relacional, estructurado en círculos concéntricos a partir del clan familiar. El primero, como vimos, es el lugar de residencia, donde vive una parte significativa de la parentela y tienen lugar las interacciones cotidianas. Este espacio y la cercanía que implica son fundamentales para la sociabilidad y las prácticas rituales clandestinas de la comunidades marranas, que funcionan de modo similar a las sociedades secretas de Georg Simmel.[253] En los años de 1650, la familia Gómez, que cuenta en sus filas con la esposa del doctor Juan de Prados —amigo de Baruch de Espinosa en Ámsterdam—, procedente de Vila Flôr, cerca de Braganza, en Portugal, a principios del siglo XVI, vive parte en Madrid y particularmente en cuatro calles adyacentes, San Miguel, Clavel, Caballero de Gracia y los Peligros.[254] En los años de 1630, en Jaén, los judaizantes vivían "en una misma calle casi juntas las cassas", pero para observar las ceremonias mosaicas hombre y mujeres se reunían "de por si", en casas separadas.[255]

Un segundo círculo se construye a nivel regional, y organiza

[252] AHN INQ, Libro 1112, ff°5v.-7r.
[253] Georg Simmel, *El secreto y las sociedades secretas*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2015 [1908].
[254] Muchnik, *De paroles et de gestes*, *op. cit.*, p. 165.
[255] AHN INQ, Libro 1112, ff°12r. y 13r., audiencia del 30 de abril 1650.

sociabilidades más ocasionales así como la difusión de las noticias y las alianzas matrimoniales. Los ya citados Gómez-Prados, conversos oriundos del norte de Portugal, se instalan primero en la región de Jaén a principios del siglo XVII: los padres de Juan de Prados, Francisco García y Felipa de Prados en Lopera, aldea de unos 1 600 habitantes, el hermano de Francisco, Luis García de Zamora, y su esposa Felipa Gómez en Torredonjimeno, una ciudad más importante a unos 30 kilómetros de Lopera. Los hermanos y hermanas de Felipa se establecen en los alrededores: Pedro Gómez y Francisco Gómez Romano en Porcuna, Luis Gómez de Peralta, Beatriz y Maria Gómez un poco más lejos, en El Arahal (Sevilla) y en Baza. Cierto que esta concentración espacial es muy frecuente en los casos de migraciones. Este caso se explica asimismo por la predilección que tienen los oriundos de Vila Flôr por la región de Jaén, quizás por la historia judía de la zona o más probablemente por la prosperidad económica de estas aldeas andaluzas durante el siglo XVI.[256] Desde entonces, el territorio familiar determina las alianzas matrimoniales del clan: la hija de Felipa Gómez se casa con su tío materno Francisco Gómez, en Torredonjimeno, donde se instala la pareja, y Juan de Prados se une a su prima hermana Isabel, y se asientan en Lopera. En cuanto a los hermanos de Juan, Francisco Fernández de Prados y Marcos López de Prados, permanecen en la misma zona: en Lopera, Andújar y Villanueva de Andújar. Aunque muchos de ellos cambien frecuentemente de domicilio —una

[256] Antonio Domínguez Ortiz, *Historia de Andalucía*, vol. 4. *La Andalucía del Renacimiento*, Madrid/Barcelona, Cupsa/Planeta, 1981, pp. 121-159: Luís Coronas Tejada (*La Inquisicion de Jaén*, Jaén: Diputación Provincial de Jaén, 1991, p. 202) indica que las familias que formaron la *criptojudería* de Baeza en 1616 provenían mayoritariamente de dos ciudades vecinas de Portugal, Vila Flôr y Vila Real.

micromovilidad relativamente habitual entre los migrantes y, más aún, entre los conversos—, los lugares tienden por lo general a coincidir con el territorio familiar hasta la generación siguiente, por lo menos.[257]

Pero el territorio marrano va más allá de la parentela y no siempre coincide con el espacio converso propiamente dicho. En efecto, quienes recorren este espacio, tanto hombres como mujeres, por razones rituales o por su oficio —es de notar que sociabilidad religiosa y sociabilidad profesional están habitualmente combinadas en el mundo marrano—, contribuyen a estructurarlo y a transformarlo en territorio comunitario.

*Territorios circulatorios*

Entre los pilares del territorio marrano se encuentran las ayunadoras profesionales,[258] mujeres, por lo general ancianas o viudas, que se abstienen de comer durante las fiestas mosaicas (la "pascua de la Reina Ester", la "pascua del cordero" el "Gran día", es decir, *Yom Kipur*, etc.) en nombre de sus correligionarios.[259] También pueden ayunar por pedido de familias en circunstancias personales tales como la curación de un niño o la liberación de un deudo detenido por la Inquisición. Estas mujeres circulan de casa en casa, recuperando las sumas correspondientes a la cantidad

[257] Muchnik, *Une vie marrane*, *op. cit*., p. 165.

[258] Entre otros, empleamos la noción desarrollada por Alain Tarrius, *Territoires circulatoires et espaces urbains: dDifférenciation des groupes migrants*, París, L'Harmattan, 1992.

[259] Veáse Natalia Muchnik, "De la ville inquisitoriale à la ville de tolérance: identités féminines judaïsantes en Europe occidentale (XVII$^{e}$ siècle)", *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 113 (2006), pp. 29-42: y Renée Levine Melammed, *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*, Oxford, Oxford University, 1999.

de ayunos pactados, habitualmente designados en una lengua codificada. En los años de 1640, en Madrid, Beatriz Rodríguez, viuda de un platero lisboeta pero descendiente de una familia judaizante de la región de Zamora, y sus tres hijas, Ana, Isabel y Escolástica, así como la tía de Beatriz, Leonor Gómez, viuda de unos sesenta años, todas ayunadoras, frecuentan los mismos círculos y las mismas casas y conocen a todos los miembros de la comunidad marrana.[260] Por lo tanto, materializan el territorio de una *complicidad*, es decir las personas implicadas en un acto de acusación inquisitorial, que a menudo corresponde a uno o varios clanes familiares aliados por vínculos matrimoniales y/o profesionales.

A las relaciones familiares que vertebran ese territorio es necesario añadir las ceremonias rituales realizadas fuera de ellas conjuntamente con vecinos de localidades cercanas y los lazos creados por la extensión de la lengua codificada generada y transmitida por las ayunadoras. Estas mujeres contribuyen asimismo a difundir las informaciones y los rumores que edifican la "diáspora virtual" la cual, a su vez, refuerza el territorio diaspórico propiamente dicho. Las limosnas que reciben dan cuerpo al "país marrano": en el barrio o la aldea, cuando corresponden a una celebración judaica, un duelo o la salud de un niño; en una ciudad, en España en su conjunto e incluso en las comunidades de la diáspora, cuando se trata de la liberación de prisioneros o del fallecimiento de una personalidad de la comunidad judaizante. Tal fue el caso cuando murió el gran financiero Manuel Cortizos de Villasante, asentista de Felipe IV, en septiembre de 1650. Cantidad de limosnas fueron distribuidas

[260] ADC INQ, Legajo 492 (6569) y AHN INQ, Libro 1113.

en el país entero durante los ocho días tradicionales de duelo, en parte por el mayordomo de los Cortizos en la puerta de su propia mansión. Francisco Téllez declara en 1661 al Santo Oficio de Sevilla "que se havian repartido muchas limosnas por el anima de Manoel Cortizos entre observantes de la Ley de Moysen en Madrid y en Peña horada [Peyrehorade, en el suroeste de Francia] y que las cantidades eran grandes".[261]Violante Rodríguez, portuguesa (judeoconversa) de 55 años que sobrevivía gracias a esas limosnas, explica entonces al tribunal inquisitorial de Cuenca que Luisa Ferro, mujer de Manuel Cortizos, repartió ella misma unos tres mil reales de plata a través de mercaderes madrileños, conversos muy probablemente.[262]

Algo similar puede observarse en el caso de los médicos, numerosos entre los conversos, quienes gracias a sus desplazamientos entre las diferentes localidades que tienen que visitar marcan, cuando se trata de judaizantes, el territorio converso y marrano. Aprovechando esta movilidad y el prestigio espiritual que les otorgan sus estudios universitarios y su poder de curar, pueden transmitir las creencias judaicas, la observancia de algunos ritos y, frecuentemente, convertir a los que dudan.[263] Cada consulta puede dar lugar a enseñanza o conversión. Cuando Gabriel Gómez, mercader en Jaén, se enferma en Cádiz en 1651, recibe en su posada la visita de "don Baltasar de Orovio medico

[261] AHN INQ, Libro 1129, f°286r. Veáse también Bernardo J. López Belinchón, *Honra, libertad y hacienda (Hombres de negocios y judíos sefardíes)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá/Instituto de estudios sefardíes y andalusíes, 2001, pp. 342-349.
[262] AHN INQ, Legajo 1931, citado por López Belinchón, *Honra, libertad y hacienda*, *op. cit.*, p. 342.
[263] Adelina Sarrión Mora, *Médicos e inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2006.

grande" que "le dijo que la ley de Moyses era la verdadera" y "que se comendasse Al verdadero Dio y no a un sancto cristo que havia en el apossento donde estava diçiendole que aquello era cossa de chanfeyna [chanfaina]".[264] Los médicos como Baltasar Orobio de Castro[265] —luego Isaac al convertirse al judaísmo en Ámsterdam— participan también, al difundir informaciones entre sus correligionarios, en la construcción de la diáspora virtual.

Cabe añadir que no es excepcional que sus contactos profesionales intensifiquen la territorialización, cuando, por ejemplo, reactivan relaciones creadas en la universidad y se reúnen periódicamente en tertulias médicas tanto en España como, en ocasiones, en las comunidades judías de la diáspora. Así es como, en los años 1640, el mismo Orobio de Castro, natural de Braganza y residiendo entonces en Cádiz, se encuentra con los doctores Simon da Silva Calvo, habitante de Murcia, Diego Duarte Serrano, de Bailén, un tal Núñez, Jeronimo Gómez Pereda, de Madrid, Miguel Reynoso, de Sevilla, y Juan de Prados, que entonces vivía en Antequera. Es de notar que cuatro de ellos han estudiado en la misma zona, es decir en Sigüenza y Alcalá de Henares, y que Pereda y Serrano pertenecen al mismo clan familiar que Prados. En cuanto a Prados y Reynoso, se volverán a frecuentar en la comunidad judeoibérica de Ámsterdam, diez años más tarde, tras la conversión al judaísmo del primero en Hamburgo.[266]

Del mismo modo que las ayunadoras y los médicos, otras figuras fijan el ámbito espacial de las comunidades marranas. Es

[264] AHN INQ, Libro 1131, ff°116v.-118r.
[265] Veáse Yosef Kaplan, *From christianity to Judaism: The story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, Littman Library-Oxford University, 1989.
[266] Muchnik, *Une vie marrane*, *op. cit.*, pp. 171-177 y 348 y ss.

el caso de los mendigos que, como otros grupos clandestinos, los católicos en la Inglaterra protestante del siglo XVI,[267] por ejemplo, pueden difundir informaciones e incluso objetos rituales, en una misma aldea o barrio. Pese a que su proporción dentro del espectro profesional converso sea relativamente escasa, también los muleteros tienen un papel importante, como lo muestra su aparición en los códigos de lenguaje empleados para designar los días de ayuno. Su función es particularmente importante para las fugas: proporcionan medios de transporte y sirven de *passeurs*, especialmente en los Pirineos y a través de la frontera portuguesa en casos de conflictos militares. Así lo hacen, en los años de 1640, los muleteros madrileños Miguel de Zaias y Francisco Fernández, acusados de haber llevado a Francia unos "portugueses", escondiéndolos en las literas. Francisco habría transportado dos portuguesas y un niño ciego a Bayona, en Francia; yendo de Lerma, al sur de Burgos, a Vitoria (Gasteiz) en el País Basco, "se aparto del camino real y no usado y fue por diferente camino y sendas asta llegar a la ciudad de Vitoria […] y respeto de ir por caminos no usados ni acostumbrados y ser portuguesas y serlo el dicho francisco ernandez juzgo y colajio este [el testigo] que iban uyendo del tribunal de la inquisiçion".[268]

Por cierto, el papel de los muleteros puede asociarse también con los moriscos, como lo muestra el *Memorial* de Martín González de Cellorigo en 1597. En este texto, el arbitrista y abogado general de la Inquisición de Valladolid insiste en que los moriscos no sean empleados como "tragineros", para evitar

[267] Natalia Muchnik, "*Conversos* vs. Recusants: shaping the markers of difference (1570-1680): A comparison" en Kaplan, dir., *Religious Changes*, *op. cit*., pp. 43-70.
[268] AHN INQ, Libro 1117, f°4v.

que circulen y "que no assisten en parte conocida donde puedan ser doctrinados" y "vivir con mas libertad en su secta". Y, a propósito de los judeoconversos, Cellorigo añade:

> Y es tanto verdad que estos officios son aparejados para esto que los […] que siendo Christianos baptizados se han buelto a la ley muerta de Moysen […] no pudiendo guardarla con secreto entre sus vezinos, han tomado por medio mas sufficiente el hazerse tragineros y tratantes; y, con este velo han venido a ser tan observantes en ella que, sin estorvo alguno han guardado sus ritos y ceremonias, lo que no pudieran si guardaran la vivienda de sus casas.[269]

El territorio marrano es, ante todo, un espacio de la clandestinidad. La movilidad de estas diferentes figuras de las comunidades judaizantes permite no sólo la propagación de informaciones y rumores sino también la transmisión de las cartas que, según su área de difusión, integran el grupo a diferentes niveles. Las cartas tienen dos consecuencias principales. Por un lado, si consideramos su contenido, o sea las noticias que transmiten, cruciales cuando se trata de la Inquisición o cuando alimentan la vida ritual al anunciar por ejemplo, de forma críptica, la celebración de un ayuno, contribuyen a reforzar la cohesión familiar. Por el otro lado, el recorrido de las cartas, de mano en mano, y su intercambio a través de la Península o más allá, conecta los puntos del país marrano y ofrece tanto a sus autores y a sus destinatarios como a los *passeurs* y a todos los que se enteran de su contenido, el sentimiento de pertenecer a una comunidad mucho más extensa

[269] *Memorial al Rey sobre los asesinatos, atropellos e irreverencias contra la religion cristiana cometidos por los moriscos*, f°4v. citado por Israël S. Révah, "Le Plaidoyer en faveur des 'Nouveaux-Chrétiens' Portugais du Licencié Martín González de Cellorigo (Madrid, 1619)", *Revue des Études Juives*, CXXII (1963), pp. 279-398, especialmente p. 287.

que sus propias redes. El territorio simbólico de esta comunidad, al cual designamos como la "diáspora virtual", es a su vez estructurado y oscilante.

*La geografía imaginaria*

En efecto, el territorio marrano no es neutro, está construido tanto por sus prácticas como por sus aspiraciones y los rumores que recorren las redes familiares y profesionales. Aunque podría hasta cierto punto declinarse para cada individuo, surgen algunas líneas de fuerza. En primer lugar, puede considerarse que el hogar familiar constituye el centro que organiza la mayor parte de la vida social y religiosa de los marranos. De hecho, la amenaza inquisitorial y la clandestinidad así como la centralidad de los rituales alimenticios transforman el hogar en templo de la religión mosaica. Es el lugar privilegiado de la manifestación de lo sagrado, el único que, como tal como lo dice Mircea Eliade, "sea *real*, que existe *realmente*"[270] para los marranos, donde pueden descubrir su identidad y creencia clandestinas. Por eso la entrada de la casa, el umbral, constituye una frontera, simbólica y ritual, a veces materializada por tradiciones que recuerdan la presencia de la *mezuza* en el marco de las viviendas judías. Entre ellas, la costumbre de barrer la casa al revés, del umbral hacia el interior, como lo hacía en los años 1640 Blanca Nuñez según su yerno Manuel de Ordaz, mercader madrileño oriundo de Miranda do Douro (Braganza): todos los días barría "de la puerta hacia dentro", del mismo modo que limpiaba todo los viernes a la noche, como una "ceremonia de la Ley de Moisés".[271] Pese

[270] Mircea Eliade, *Le sacré et le profane* (1957), París, Gallimard, 1994, pp. 17 y 25.
[271] AHN INQ, Libro 1117, f°33r

a no estar homogéneamente consagrado al culto, el hogar está estructurado por el secreto que puede privilegiar una habitación, a menudo más aislada, o más frecuentemente la cocina, donde se prepara la comida de modo cada vez mas complejo —la complejidad de los gestos es, en sí misma, ritualizada.[272] Rafael López Rubio, que vivía en la región de Murcia a principios del siglo XVIII con sus hermanos, cuenta cómo su "madre les deçia en la cozina de su casa que dicha Ley de Moysés era la verdadera para la salbaçion de sus almas […] y dijo quando se nombro la cozina que alli era la sinagoga".[273] Pero puede ocurrir, como en el caso del "rabino" madrileño Francisco de Córdoba, en los años de 1710, que la casa entera esté consagrada. Otras veces el espacio sagrado se encuentra a proximidad inmediata del hogar, como para Beatriz de Acosta y Violante Álvarez en Verín (Galicia), en los últimos años del siglo XVI, en un pequeño terreno detrás de su casa, permitiéndoles practicar sus ritos mirando la luna o el sol.[274]

Es decir que el espacio marrano no es ni continuo ni homogéneo, moldeado por el factor espiritual que otorga a ciertos lugares una dimensión más o menos judía y, por lo tanto, sagrada. Es el caso del lugar de origen, la naturalidad pero también la vecindad de los individuos, que no sólo establece unos lazos profesionales privilegiados y alianzas matrimoniales preferenciales, sino que también, como vimos en el ejemplo de Vila Real, entra en una jerarquía que distingue ciertas regiones de mayor prestigio. Si Vila Real es "tierra de confesos Judaiçantes", más aún lo es

[272] Muchnik, *De paroles et de gestes*, *op. cit*.
[273] AHN INQ, Liasse 3733 (184), f°3v.
[274] AHN INQ, Legajo 2042 (41), ff°32v.-33r., 46v. y 47v.

la pequeña ciudad de Vila Flôr, en la región de Braganza, que algunos consideran como la "metrópolis del cripto-judaísmo".[275] Es verdad que el origen portugués es, tanto para los conversos hispanos de los siglos XVII y XVIII como para la Inquisición, un signo de pertenencia que llevó a asimilar ese término con el de judaizante en España como en el resto de Europa. Cuando Margarita de Figueroa, por ejemplo, acusa a Francisco Melo, nacido en Murcia, procesado en los años de 1620 por judaísmo, declara que "tenia la voz publica de ser portugues",[276] como si eso bastara para acusarlo… Pero se nota, más aún, el capital simbólico adquirido por una localidad como Vila Flôr, de donde vienen muchos de los clanes dominantes de la sociedad marrana hispana de la primera mitad del siglo XVII, tales como los Montesinos-López Téllez y los López-Amezquita,[277]y personalidades de la diáspora, la *Nação*, como Abraham Pereyra.[278] De hecho, se sabe que pertenecer a una familia de la región de Vila Flôr constituía una excelente carta de visita, tanto en Madrid como en el resto de la *Nação*.[279] El testimonio del ya citado Joseph García de León es elocuente. Al denunciar el judaísmo de Bartolomé López Téllez y de su familia, explica:

> Dixo que tiene por Judios al dicho Bartolome Tellez, su muger cuyo nombre no save, y a Juan y Manuel Lopez Tellez sus hijos, y a dos hijas que tiene casadas […] Y tambien

[275] Israël S. Révah, "Aux origines de la rupture spinozienne: nouvel examen des origines, du déroulement et des conséquences de l'affaire Spinoza-Prado-Ribera", *Annuaire du Collège de France* (1971-1972), pp. 574-587, especialmente p. 584.
[276] AHN INQ, Legajo 3733 (126).
[277] Veáse, entre otros, Markus Schreiber, *Marranen in Madrid, 1600-1670*, Stuttgart, Franz Steiner, 1994.
[278] Henry Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza. Estudios y edición anotada de la* Certeza del Camino *de Abraham Pereyra, Amsterdam 1666*, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987.
[279] López Belinchón, *op. cit*., p. 26-27 y 59.

> tiene por observantes de la ley de Moises a los dichos Basco Pereyra y Juan Rodrigues Gomez, y el fundamento que tiene para ello es, ser el dicho Bartolome Lopez Tellez, su muger, hijos, y hijas y hiernos naturales de Villaflor en Portugal, y de aquel contorno, en que ay mui pocos catholicos, y por ser de la naçion Hebrea, parientes de Montesinos.[280]

¿Es aquí la mención de Vila Flôr, que llega primero en la argumentación, una prueba adicional del origen portugués, converso y judaizante de un individuo o tendrá otra función? Creemos que reúne todas estas dimensiones pero alude, además, a la importancia de la "patria chica", un elemento central de la construcción identitaria marrana como lo es para muchos de los miembros de las diásporas religiosas de los siglos XVI a XVIII, empezando por los moriscos —con el caso de Hornachos, por ejemplo.[281] Este ascendiente puede ser acentuado por los apellidos, soportes de fijación de la conciencia del origen familiar y colectivo, sobre todo en el caso de los nombres de regiones y de ciudades, frecuentemente portuguesas entonces, tales como Chaves, Almeida, Lamego o Monsanto.

El apego a la patria chica, y con él la confianza que suscita, induce solidaridades más estrechas entre los clanes provenientes de una misma aldea o región y al propio tiempo que instaura una forma de aristocracia. Los Ferro y los Montesinos, por ejemplo, podían echar mano de una antigüedad que confirmaba la presencia de sus apellidos en Vila Flôr, la Torre de Moncorvo

[280] AHN INQ, Livre 1129, ff°624v.-625r., audiencia del 23 juin 1661.

[281] Natalia Muchnik, "Ibériques en exil: marranes et morisques aux prises avec le référent-origine", en Jocelyne Dakhlia y Wolfgang Kaiser (dir.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, Vol. 2. *Passages et contacts en Méditerranée*, París: Albin Michel, 2013, p. 165-189.

y otras ciudades del Trás-os-Montes en los siglos XIV y XV.[282] Al respecto, parece revelador que uno de los mayores financieros de Carlos II,[283] Manuel José Cortizos de Villasante, hijo de Manuel Cortizos, asentista de Felipe IV, que había obtenido el título de Vizconde de Valdefuentes en 1668, haya sido elevado al rango de marqués de Villaflores en 1673.[284] De hecho, los padres de Manuel Cortizos, que vinieron a Castilla durante la segunda parte del reinado de Felipe II, eran precisamente oriundos de Braganza. La nobleza aparece aquí doblemente significativa y corresponde a la necesaria dualidad de la vida clandestina de los marranos: marqués para la sociedad española, su título, que además le trae algún prestigio entre los conversos, señala también su ilustre origen dentro de la geografía simbólica marrana.

Obviamente, Vila Flôr no es un caso único y otras ciudades aparecen en los testimonios como "lugares de judaísmo" o "donde hay pocos católicos", como son, entre otros, Mogadouro, en Portugal, o Pastrana, al sur de Guadalajara. Sin embargo, el ejemplo de Vila Flôr muestra la jerarquización de esta geografía marrana que se extiende a toda la *Nação*. Los marranos, por otra parte, establecen una clasificación entre las ciudades europeas según el grado de libertad y de autonomía que disfrutan los judaizantes así como el nivel de estructuración y de institucionalización de las comunidades judías. De modo que,

[282] Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, Lisboa: Universidade nova de Lisboa, 1982-1984, vol. 2, p. 2-3.

[283] Carmen Sanz Ayán, "Consolidación y destrucción de patrimonios financieros en la Edad Moderna: Los Cortizos (1630-1715) ", en Ricardo Robledo Hernández y Hilario Casado Alonso (dir.), *Fortuna y negocios: formación y gestión de los grandes patrimonios (siglos XVI-XX)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2002, pp. 73-98.

[284] El acceso de los hombres de negocios conversos a los títulos y grandezas era entonces relativamente frecuente. Veáse, entre otros, Carmen Sanz Ayán, *Los banqueros de Carlos II*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1988, pp. 451-464.

en el siglo XVII, las ciudades-Estado italianas y Ámsterdam eran a menudo designadas como "tierras de judaísmo", destinos privilegiados en los itinerarios de fuga y de migración de los conversos. La metrópolis amsterdamesa, en particular, llamada "Babilonia del Norte" o "Nueva Jerusalen",[285] es representada como un edén. En efecto, según lo explica una vez más Joseph García de León, los judíos profesan allí su religión "con toda publiçidad y sin embaraço, guardando los sabados por fiesta poniendose en ellos vestidos limpios y mejorados", y entierran sus muertos en un

> sitio que tienen comprado [...] y por tales Judios, son abidos, tenidos y comunmente reputados, porque en esto ay mas libertad en Absterdam, que en Bayona y Burdeos; porque en Françia se bautiçan por miedo de los Françeses catholicos, aunque luego los circunçidan; pero en Absterdam, no los bautiçan, ni en Liorna, Pisa, ni Florençia.[286]

Aquí se nota la diferencia establecida por la diáspora entre las "tierras de judaísmo" y las "tierras de libertad", como son las comunidades judaizantes de Francia, particularmente en el suroeste y en la costa atlántica.[287] Pese a la idealización debida a la

[285] Esta imagen es alimentada por los habitantes de Ámsterdam, entre los cuales Miguel de Barrios, converso andaluz convertido al judaísmo bajo el nombre de Daniel ha-Levi y autor prolífico. Entre sus escritos se destaca el *Espejo de la Opulenta y Arqueada Amsterdam* (Ámsterdam, 1684), que celebra la "insigne Ciudad de Amsterdam tan Babel de cientificas Justas, como Athenas de diferentes lenguas: y su mayor lauro, es que teniendo tan diversas gentes de opuestas religiones, se mantiene pacifica con pocos Ministros pero con mucha justicia", en Biblioteca Nacional de España, R. 59742.

[286] AHN, Legajo 165 (12), fº16v.

[287] Veáse, entre otros, Gérard Nahon, *Les "Nations" juives portugaises du sud-ouest de la France (1684-1791). Documents*, París, Fondation Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Portugues, 1981; del mismo autor, *Métropoles et périphéries séfarades d'Occident. Kairouan, Amsterdam, Bayonne, Bordeaux, Jérusalem*, París, Éditions du Cerf, 1993; y *Juifs et judaïsme à Bordeaux*, Burdeos, Mollat, 2003; David Graizbord, "Becoming Jewish in Early Modern France: Documents on Jewish Community-Building in Seventeenth-Century Bayonne and Peyrehorade", *Journal of Social History*, 40 (2008), pp. 147-180, etc.

distancia, sorprende por lo general la justeza de las descripciones contenidas en este tipo de testimonios, particularmente la distinción entre ciudades donde es obligatoria una actitud exterior cristiana y el cumplimiento de los ritos correspondientes y aquéllas donde es posible observar libremente el judaísmo, en las que existe un *ghetto* y, más aún, un cementerio comunitario. Es evidente que estas diferencias dependen de las modalidades represivas. La existencia de un tribunal inquisitorial es, por consiguiente, el factor que determina el criterio distintivo fundamental en esta jerarquía de las diferentes tierras de inmigración. De hecho, como hemos visto, no se puede separar la geografía marrana, tanto real como simbólica, del resto de la diáspora. El espacio marrano se integra plenamente en el territorio de la *Nação*. Más aún, puede considerarse que son las circulaciones marranas de personas, bienes e informaciones las que dan lugar a nuevas formas territoriales, tanto concretas como imaginarias e integran a los conversos en la diáspora sefardí.

*Espacialidad diaspórica*

Los estudios diaspóricos tienden habitualmente a poner de relieve las relaciones que pese a la distancia mantienen los miembros de estas minorías dispersas, así como su capacidad para cambiar de lugar de residencia y de trabajo. El acento sobre la movilidad, sin embargo, lleva frecuentemente a descuidar las formas de arraigo territorial y local y, más aún, a suponer una suerte de extraterritorialidad de las diásporas. Considerando que estas poblaciones aparecen en varias regiones y ciudades del mundo al mismo tiempo, o, por lo menos, que pueden trasladarse con

facilidad, algunos especialistas sostienen que los lugares de residencia son equivalentes.[288] Habría una forma de "apuesta de ubicuidad" ("pari d'ubiquité")[289] y, por lo tanto, de desapego por el territorio: al estar en todas partes no estarían verdaderamente en ningún lugar. De hecho, como lo subraya Khachig Tölölyan, se nota en la historiografía tradicional del fenómeno diaspórico, "una excesiva disociación entre la identidad y las prácticas diaspóricas y los lugares [*places*]",[290] que los estudios recientes sobre las comunidades transnacionales se esfuerzan en corregir.[291] Otros ponen de relieve la dimensión religiosa de los territorios imaginarios diaspóricos que, en su perspectiva, sirven de "espacios de fijación", o bien, de acuerdo con los análisis de Arjun Appaduraï sobre los efectos de la globalización, rectifican la significación de la localidad (*locality*) que sería también, para las diásporas, "más relacional y contextual que escalar [*scalar*] o espacial".[292] Sin embargo, como lo muestra el caso marrano, movilidad y "reticularidad" no implican un movimiento continuo: redes y comunidades permanecen por lo general varias décadas, o

[288] Emmanuel Ma Mung, "Dispersal as a Resource", *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, XIII (2004), pp. 211-225, especialmente p. 215.

[289] Emmanuel Ma Mung, "Non-lieu et utopie: la diaspora chinoise et le territoire", *L'espace géographique*, 2 (1994), pp. 106-114.

[290] Khachig Tölölyan, "Restoring the Logic of the Sedentary to Diaspora Studies", en Lisa Anteby-Yemini, William Berthomière y Gabriel Sheffer, dirs., *Les diasporas. 2000 d'histoire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, pp. 137-148, especialmente p. 138.

[291] Veáse por ejemplo Rainer Bauböck y Thomas Faist (dir.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2010, particularmente Janine Dahinden, "The dynamics of migrant's transnational formations: Between mobility and locality", pp. 51-71.

[292] Michel Bruneau, "Diasporas, transnational spaces and communities", *op. cit*., pp. 45-47; Arjun Appaduraï, "Production of locality", en *id*., *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 1996, p. 178.

más, y adquieren un espesor temporal a menudo descuidado por los especialistas. Las diásporas "se hacen en localidades, y no sólo en la movilidad característica del espacio global", y el apego a la tierra de residencia es real, como lo confirma también el caso marrano.[293]

El supuesto desapego a la tierra y, por consiguiente, la incapacidad de integración social atribuida a los conversos, se reflejan en la imagen propagada en la España de los siglos XVII y XVIII. Por ser identificados como portugueses, incluso para los que nacieron en España y cuya manera de hablar no guarda huellas del país vecino, los conversos aparecen como doblemente infieles: a la Iglesia y al rey. Durante la Unión Ibérica (1581-1640), son sospechosos de apoyar el movimiento separatista portugués y luego la lucha por la independencia entre 1640 y 1668. Su lealtad aparece como "otra", "supranacional", en parte ligada con la diáspora. Esta falta de lealtad ya se reprochaba a los judíos de la Edad Media, especialmente en España (apoyo a los musulmanes durante la toma de Toledo en 711, etc.), así como a los conversos de principios del siglo XVI (participación a las Comunidades de Castilla en 1520-1521, etc.), y fue uno de los argumentos en la instauración de los estatutos de limpieza de sangre. Por contraste, los cristianos viejos reivindicaban no solamente su "verdadera" fe y su apego a la unidad de la Iglesia contra toda forma de herejía, sino también su fidelidad a la Monarquía.[294] La hostilidad hacia los portugueses y la asimilación

[293] Tölölyan, "Restoring the Logic of the Sedentary to Diaspora Studies", *op. cit*., p. 141.

[294] Juan Hernández Franco, "El pecado de los padres: construcción de la identidad conversa en Castilla a partir de los discursos sobre limpieza de sangre", *Hispania*, LXIV (2004), pp. 515-542, especialmente pp. 520 536; y *Sangre limpia, sangre española: el debate de los estatutos de limpieza (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Cátedra,

de los términos portugués-(judeo)converso-judaizantes eran tales que, en diciembre 1640, un decreto real se opone a los malos tratamientos que se inflijan a los

> portugueses de la nación, mostrando desconfiar de su fidelidad, habiendo llegado a quitarles las armas, mirando sus casas, diciéndoles palabras de amenaza, con que han llegado a temer que el pueblo les haga alguna violencia, particularmente en Sevilla, donde son muchos y muy poderosos los de esta nación.[295]

El rey, satisfecho de su conducta —es la época de las medidas favorables del Conde-Duque de Olivares—, y teniendo noticia "de los favores que les hacen en Portugal […] para que se vuelvan a él los que están por acá", ordena que "los traten como a los otros naturales destos Reinos y como han sido tratados hasta aquí, sin que consientan se les haga ninguna vejación ni molestia".[296]

La singularidad de la relación de los marranos con la tierra, innegable, reside en la articulación entre varios niveles de afiliación y flexibilidad de las redes conversas. En todo momento, bien por sus relaciones comerciales o sus lazos familiares, los conversos pueden actuar a miles de kilómetros de su lugar de residencia. La caridad constituye, en ese sentido, un modo privilegiado de acción *a distancia*, muy empleado por los conversos ibéricos, siendo además un vector de reconocimiento y de integración a la *Nação*. Ejemplo de ello es el asentista Fernando Montesinos, que se hizo miembro de la Santa Companhia de Dotar Orfans e Donzelas Pobres, cofradía judeoibérica fundada en Ámsterdam en 1615,

---

2011, pp. 79-154.

[295] AHN, Consejos, Legajo 7256, citado por Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, ISTMO, 1988 [1978], p. 72.

[296] *Ibid.*

cuando todavía vivía en Madrid,[297] o los mercaderes Francisco de Silva y Diego Rodríguez de Morais que hicieron donaciones a la Sinagoga Beth Jacob, una de las tres comunidades sefardíes amsterdamesas que se unieron en 1639. Según Esteban Ares de Fonseca, que testifica ante la Inquisición en 1636,

> casi es publico y notorio en Ambsterdam y asi se lo dixeron a este testigo […] y vio que en la sinagoga de Beth Jacob se hazian rogatibas por el dicho francisco de silva como por Judio ausente y Bien hechor Nombrandole por su nombre Y save que remite limosnas a la dicha sinagoga por mano de los dichos sus correspondientes para repartir entre los pobres guerfanos y guerfanas de las dichas sinagogas.[298]

De la misma manera, Diego, quien se fue de Porto y luego de Lisboa en los años 1610 para radicarse en Madrid,

> Remitia a sus correspondientes vezinos y judios de Ambsterdam que lleba dicho hordenes para que alli diesen por el limosnas a los Pobres Judios y que Reçiden en la dicha sinagoga y vio como hazian por el dicho Morais en las dichas sinagogas Rogatibas en los dias acostumbrados nombrandole por su Nombre y esto lo save porque lo bio ese testigo [Esteban] ser y pasar assi dando por su mano muchas limosnas de las que el dicho Diego Rodrigues de Morais inbiaba orden se diese y vio sus cartas en que ansi lo hordenava.[299]

Estas donaciones, así como las correspondencias de todo tipo, las idas y venidas de los mercaderes y la circulación de los rumores y de las reputaciones, incluyen a los marranos en unas redes y un

[297] Sobre la "Dotar", veáse, entre otros, Miriam Bodian, "The 'Portuguese' Dowry Societies in Venice and Amsterdam: A Case Study in Communal Differentiation within the Marrano Diaspora", *Italia*, 6 (1987), pp. 30-61: e Israël S. Révah, "Le premier règlement de la 'Santa Companhia de dotar orfans e donzelas pobres'", *Boletim internacional de bibliografia luso-brasileira*, 4 (1963), pp. 650-691.

[298] AHN INQ, Livre 1121.

[299] *Ibid*.

espacio mucho más amplios que los de su propia sociabilidad. Al ser comparados con otras minorías de la época, la capacidad de los conversos y, más aún, de los marranos, de navegar entre sus afiliaciones diásporicas y locales constituye precisamente su singularidad. En ese sentido, cabe notar que los marranos estaban probablemente más estrechamente integrados a este espacio diaspórico que los moriscos con quienes, por otro lado, comparten muchas características.[300]

De los diversos ángulos desde los cuales es posible analizar a los marranos hemos elegido la dimensión espacial a través de una metáfora: la génesis de un territorio que les es propio. Un espacio autogenerado en tanto es el resultado de una trama de comportamientos motivados por objetivos de naturaleza profundamente heterogénea, sean familiares, religiosos o comerciales, cuyo cemento es la memoria histórica. Constituye una metáfora puesto que se trata esencialmente de un espacio secreto, clandestino y, por consiguiente, sin fronteras geográficas públicas. Esto no significa, empero, que sea exclusivamente virtual o simbólico. Al contrario, como vimos, nace y persiste gracias a su base material: un barrio, una localidad, lugares de interacción y, fundamentalmente, los lazos de parentesco. En este aspecto los judaizantes españoles no se diferencian radicalmente de otros grupos que conservan una identidad socialmente minoritaria por su nacionalidad, su etnia o su religión. Su singularidad y la razón que justifica el uso del término "espacio marrano" reside esencialmente en la extensión de las redes en las que se insertan; como dijimos, en la articulación de diversos niveles de pertenencia y en la flexibilidad de dichas redes o, en

[300] Muchnik, "Ibériques en exil: marranes et morisques", *op. cit*.

otros términos, en la estrecha vinculación entre la materialidad local y los sucesivos círculos diaspóricos.

## Bibliografía


Alegre-Carvajal, Esther, *La villa ducal de Pastrana*, Guadalajara, Aache, 2003.

Alpert Michael, "The secret Jews of 18th Century Madrid", *Revue des Études Juives*, 156 (1997), pp. 135-171.

Alpert Michael, *Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII*, Barcelona, Ariel, 2001.

Appaduraï Arjun, "Production of locality", en *id*., *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 1996.

Bauböck Rainer, Faist Thomas, dir., *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2010.

Bodian, Miriam, "The 'Portuguese' Dowry Societies in Venice and Amsterdam: A Case Study in Communal Differentiation within the Marrano Diaspora", *Italia*, 6 (1987), pp. 30-61.

Carrasco, Rafael, "Preludio al 'Siglo de los portugueses'. La Inquisición de Cuenca y los judaizantes lusitanos en el siglo XVI", *Hispania*, XLVII (1987), pp. 503-559.

Coronas Tejada, Luís, *La Inquisicion de Jaén*, Jaen, Diputación Provincial, 1991.

De la Puerta Vizcaino, Juan, *La sinagoga Balear, ó Historia de los Judíos de Mallorca*, Palma de Mallorca, Imprenta de La Regeneración Tipográfica, 1857.

Domínguez Ortiz, Antonio, *Historia de Andalucía*. Vol. 4. *La Andalucía del Renacimiento*, Madrid/Barcelona, Cupsa/Planeta, 1981.

Domínguez Ortiz, Antonio, *Los judeoconversos en España y América* (1978), Madrid, ISTMO, 1988.

Eliade Mircea, *Le sacré et le profane* (1957), París, Gallimard, 1994.

Fayard Janine, Larquié Claude, "Géographie pittoresque des hôtels madrilènes en 1715", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 3 (1967), pp. 351-374.

Fernández Basurte, Federico, "El jurado Alonso Gamarra, judío y cofrade: aproximación a las relaciones entre un núcleo de criptojudaísmo y la cofradía de la Vera Cruz de Málaga", en Antonio Mestre Sanchís y Enrique Giménez López, dirs., *Disidencias y exilios en la España moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 263-276.

Gitlitz, David M., *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos* (1996), Valladolid, Junta de Castilla y León/Consejería de Cultura y Turismo, 2003.

Graizbord, David, "Becoming Jewish in Early Modern France: Documents on Jewish Community-Building in Seventeenth-Century Bayonne and Peyrehorade", *Journal of Social History*, 40 (2008), pp. 147-180.

Hernández Franco, Juan, "El pecado de los padres: construcción de la identidad conversa en Castilla a partir de los discursos sobre limpieza de sangre", *Hispania*, LXIV (2004), pp. 515-542.

Hernández Franco, Juan, *Sangre limpia, sangre española: el debate de los estatutos de limpieza (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Cátedra, 2011.

Huerga Criado, Pilar, *En la Raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993.

Israel Jonathan I., *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World of Maritime Empires (1540-1740)*, Leyde/Boston, Brill, 2002.

Kaplan, Yosef, *From christianity to Judaism: The story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, Littman Library/Oxford University, 1989.

Lera García, Rafael de, "La última gran persecución inquisitorial contra el criptojudaísmo: el tribunal de Cuenca, 1718-1725", *Sefarad*, XLVII (1987), pp. 87-137.

Levine Melammed, Renée, *Heretics or Daughters of Israel?: The Crypto-Jewish Women of Castile*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Levine Melammed, Renée, *A Question of Identity: Iberian Conversos in Historical Perspective*, Oxford, Oxford University, 2004.

López Belinchón, Bernardo J. *Honra, libertad y hacienda (hombres de negocios y judíos sefardíes)*, Alcalá de Henares Universidad de Alcalá/ Instituto de estudios sefardíes y andalusíes, 2001.

Ma Mung, Emmanuel, "Non-lieu et utopie: la diaspora chinoise et le territoire", *L'espace géographique*, 2 (1994), pp. 106-114.

Ma Mung, Emmanuel, "Dispersal as a Resource", *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, XIII (2004), p,. 211-225.

Méchoulan, Henry, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza: estudios y edición anotada de la* Certeza del Camino *de Abraham Pereyra, Ámsterdam 1666*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1987.

Muchnik, Natalia, *Une vie marrane. les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVII^e siècle*, París, Honoré Champion, 2005.

Muchnik, Natalia, "De la ville inquisitoriale à la ville de tolérance: identités féminines judaïsantes en Europe occidentale (XVII^e siècle)", *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 113 (2006), p,. 29-42.

Muchnik, Natalia, "Ibériques en exil: marranes et morisques aux prises avec le référent-origine", en Jocelyne Dakhlia y Wolfgang Kaiser, dirs., *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, vol. 2. *Passages et contacts en Méditerranée*, París, Albin Michel, 2013, pp. 165-189.

Muchnik, Natalia, *De paroles et de gestes: constructions marranes en terre d'Inquisition*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2014.

Muchnik, Natalia, "*Conversos* vs. Recusants: shaping the markers of difference (1570-1680). A comparison", en Yosef Kaplan, dir., *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardi Communities*, Leiden/Boston, Brill, 2019, pp. 43-70.

Nahon, Gérard, *Les "Nations" juives portugaises du sud-ouest de la France (1684-1791): documents*, París, Fondation Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Portugues, 1981.

Nahon, Gérard, *Métropoles et périphéries séfarades d'Occident: Kairouan, Amsterdam, Bayonne, Bordeaux, Jérusalem*, París, Éditions du Cerf, 1993.

Nahon, Gérard, *Juifs et judaïsme à Bordeaux*, Burdeos, Mollat, 2003.

Perceval, José María, *Todos son uno: arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almeria, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

Pimenta Ferro Tavares, Maria José, *Os Judeus em Portugal no século XV*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1982-1984, 2 vols.

Porqueres i Gené, Enric, *Lourde alliance: mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque*, París, Éditions Kiné, 1995.

Pulido Serrano, Juan Ignacio, "La Hermandad y Hospital de San Antonio de los Portugueses de Madrid", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 44 (2004), pp. 299-330.

Révah, Israël S., "Le Plaidoyer en faveur des 'Nouveaux-Chrétiens' Portugais du Licencié Martín González de Cellorigo (Madrid, 1619)", *Revue des Études Juives*, CXXII (1963), pp. 279-398.

Révah, Israël S., "Le premier règlement de la 'Santa Companhia de dotar orfans e donzelas pobres'", *Boletim internacional de bibliografia luso-brasileira*, 4 (1963), pp. 650-691.

Révah, Israël S., "Aux origines de la rupture spinozienne: nouvel examen des origines, du déroulement et des conséquences de l'affaire Spinoza-Prado-Ribera", *Annuaire du Collège de France* (1971-1972), pp. 574-587.

Sanz Ayán, Carmen, *Los banqueros de Carlos II*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1988.

Sanz Ayán, Carmen, "Consolidación y destrucción de patrimonios financieros en la Edad Moderna: Los Cortizos (1630-1715)", en Ricardo Robledo Hernández y Hilario Casado Alonso, dirs., *Fortuna y negocios: formación y gestión de los grandes patrimonios (siglos XVI-XX)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2002.

Sarrión Mora, Adelina, *Médicos e inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2006.

Schreiber, Markus, *Marranen in Madrid, 1600-1670*, Stuttgart, Franz Steiner, 1994.

Selke, Angela, *Los chuetas y la Inquisición: vida y muerte en el ghetto de Mallorca*, Madrid, Taurus, 1972.

Studnicki-Gizbert, Daviken, *A Nation Upon the Ocean Sea: Portugal's Atlantic Diaspora and the Crisis of the Spanish Empire 1492-1640*, Oxford, Oxford University, 2007.

Simmel, Georg, *El secreto y las sociedades secretas* (1908), Madrid, Ediciones Sequitur, 2015.

Tölölyan, Khachig, "Restoring the Logic of the Sedentary to Diaspora Studies", en Lisa Anteby-Yemini, William Berthomière y Gabriel Sheffer, dirs., *Les diasporas: 2000 d'histoire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, pp. 137-148.

Trivellato, Francesca, *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2009.

Zink, Anne, "Une niche juridique. L'installation des Juifs à Saint-Esprit-lès-Bayonne au XVII$^{e}$ siècle", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 49$^{e}$ année (1994), pp. 639-669.

# *Cadacualadas*: judaizantes en los reales de minas mexicanos en el siglo XVI y la transmisión de la identidad judía

David Gitlitz

En la prensa popular, tanto la judía como la no judía, se ha hecho tópico la persistencia hasta nuestros días de un sentido de identidad entre los descendientes de los judíos ibéricos que se volvieron católicos en los siglos XIV y XV. Por sí mismo el tema del criptojudaísmo —medieval, moderno, y actual; sus creencias y sus prácticas; su relación con el judaísmo—también ha despertado interés en la academia, y yo, entre otros muchos, le he dedicado varios estudios.[301] Es fácil entender la popularidad actual de este fenómeno. Vivimos en un mundo posholocausto, un mundo occidental que ha celebrado, por lo menos inicialmente, la creación del Estado de Israel como refugio y evidencia en nuestros días de que el judaísmo y los judíos, a pesar de todos los intentos de erradicarlos, se mantendrán vivos y en pié. En este contexto, la existencia de conversos judaizantes que parecen haber persistido en su adherencia a la fe ancestral es un ejemplo más en la saga alentadora de la sobrevivencia del judaísmo.[302]

[301] Entre otros: *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2002; traducción española: *Secreto y Engaño: La religion de los criptojudíos*, trans. María Luisa Valseiro (Valladolid: Junta de Castilla y León, 2003); *The Lost Minyan*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010.

[302] Como nos recuerda David Graizbord, siguiendo a Shaye Cohen (*The Beginnings of Jewishness*. Berkeley: The University of California Press, 1999, pp. 175-197), el término *judaizante* usado en el sentido de la adaptación por cristianos bautizados de creencias y prácticas identificados, correctamente o erroneamente, con los judíos, tiene un abolengo que extiende más de un milenio y medio. "Who and what was a Jew: Some considerations for the historical study of New Christians," *Anais de História de Além-*

Pero hay que andar con cuidado, porque la visión popular de la supuesta persistencia del criptojudaísmo es muy simplista, y tiene mucho de mítico.[303] Para comprenderla en su justo significado tiene que ser pormenorizada a través de estudios detallados con enfoques que no partan *a priori* de las conclusiones a las cuales pretenden llegar.

El tema que ha dominado es la persistencia a pesar de siglos de persecución. La academia, y mucho menos aún la opinión popular, ha prestado relativamente poca atención al otro enemigo perenne de la transmisión de identidad judía: la asimilación a la cultura mayoritaria del momento, una cultura que sustrae, a la fuerza o mediante la seducción, a parte de los jóvenes del pueblo judío. Hay varias preguntas que merecen ser planteadas, como por ejemplo, ¿en qué momento, sujeto a cuáles factores, y bajo cuáles estímulos decide un padre o una madre *no* transmitir su sentido de identidad judía a sus hijos? Espero que la exposición biográfica que sigue nos ayude a comprender, en algunos casos particulares, parte de las razones para esa falta de transmisión.[304]

A modo de ejemplo dirigimos la atención a unas cuántas familias de conversos en México en el siglo XVI.[305] Los conversos

*mar*, 14 (2013), p. 19.

[303] Para la desmitificación del cripto-judaismo medieval en Iberia véase Norman Roth, "Jewish conversos in medieval Spain: Some misconceptions and new information", en *Marginated Groups in Spanish and Portuguese History* (Minneapolis: Society for Spanish and Portuguese Historical Studies, 1989), pp. 23-52.

[304] Las cuestiones de este índole encierran dos dilemas metodológicas: que es mucho más fácil documentar actos positivos (e.g., transmisión) que negativos (no-transmisión); y que el no haber encontrado documentación de un acto positivo no es prueba definitiva de que (1) no haya ocurrido, o de que (2) sí ocurrió pero la documentación todavía no ha salido a la luz. Por lo tanto, la conclusión de que "X" no ha ocurrido ha de ser por fuerza tentativa; cobra fuerza por la calidad de la búsqueda, la lógica impuesta por los contextos, y el empleo de la navaja de Occam en los análises.

[305] Lo que sigue se desarrolla con más detalle en *Living in Silverado: Secret Jews in the Silver Mining Towns of Colonial Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico

llegados en dicho periodo parecen haber tenido un fuerte sentido de identidad judía, casi todos descendían de abuelos españoles castellanos que en 1492 escogieron el exilio sobre la conversión, y de padres portugueses que fueron convertidos a la fuerza. La mayor parte quedó en la Ciudad de México, pero una minoría de los recién llegados decidió buscar fortuna en los reales de minas. Éstos vivían en cierto aislamiento en contraste con los judaizantes que hacia el final de ese siglo se agregaron en la Ciudad de México en una especie de comunidad. También a diferencia de la mayoría de los conversos-judaizantes de la Ciudad de México, muchos de los que se establecieron en los reales parecen no haber transmitido su sentido de identidad judía a sus hijos.

Consideremos la familia de Gabriel de Castellanos, llegada a México en 1534, y que tal vez sea la primera familia con sentido de identidad judía en el continente norteamericano de quienes sabemos lo suficiente para esbozar una biografía de su familia, tanto de las peripecias de sus vidas como de sus prácticas religiosas.[306] Concluiré con una visión rápida de otros

Press), próxima publicación.

[306] Para la poco más de media docena de personas acusadas de creencias o prácticas judías en México antes del comienzo de la Inquisición institucional en 1571, los datos son demasiado escasos para permitir siquiera un mínimo esbozo biográfico. Véase Martin A. Cohen, *The Martyr: The Story of a Secret Jew and the Mexican Inquisition in the Sixteenth Century* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1973), p. 286 nota 24; George R. G. Conway, "Hernando Alonso: A Jewish Conquistador with Cortés in Mexico." *Publications of the American Jewish Historical Society* 31 (1928): 9-31; Richard E. Greenleaf, *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543* (Washington: Academy of American Franciscan History, 1961), pp. 90-98; Seymour B. Liebman, "Hernando Alonso: The First Jew on the North-American Continent", *Journal of Inter-American Studies* 5, no. 2 (1963): pp. 291-96; Eva Alexandra Uchmany, "The Participation of New Christians and Crypto-Jews in the Conquest, Colonization, and Trade of Spanish America, 1521-1660", en *The Jews and the Expansion of Europe to the West 1400-1660*, Paolo Bernardini and Norman Fiering, pp. 186-202 (New York: Berghahan Books, 2001), p. 191; J. Benedict Warren, y Patricia S. Warren, *Gonzalo Gómez, primer poblador español de Guayangereo (Morelia): Proceso inquisitorial*, 2ª ed., translated by Alvaro Ochoa S. (Morelia: Firmax, 1991).

pocos individuos contemporáneos de la familia de Gabriel de Castellanos que parecen haber compartido algunas características con ellos.

Quienes trabajamos temas históricos o antropológicos nos movemos siempre en la cuerda floja de nuestro anhelo por entender las características de grupos de personas en tal o cual momento y el de enfocarnos en biografías individuales. Esta tensión entre género y *sui generis*, es especialmente aguda cuando un grupo de personas, cada una de por sí dramáticamente idiosincrática, tienen ese idiosincratismo en común.

Una tarde en mayo, hace casi medio siglo, se acercaba al monasterio de Roncesvalles una sarta de peregrinas que tuve la honra de encabezar. La primera de ellas llevaba chamarra de invierno, bufanda y guantes; la segunda vestía pantalón corto y playera; la tercera se tapaba con un poncho de plástico, ya que había comenzado a lloviznar. El monje que salió a recibirnos me dirigió un guiño irónico y observó: "Cada cual es cada cual y tiene sus cadacualadas".[307] La lección me quedó grabada, y de allí proviene el título de este ensayo.

Gabriel de Castellanos vino a Nueva España hacia el final de 1534.[308] Sus abuelos, los judíos Lorenzo de Castellanos y su esposa Blanca Lorenzo eran, como los abuelos de casi todos los conversos que vinieron a México en el XVI, españoles. Nacidos

[307] Este peregrinaje académico se relata en detalle en David Gitlitz y Linda Davidson, The Pilgrimage Road to Santiago: The complete Cultural Handbook (New York: St. Martin's Press, 2000).

[308] Los detalles de su vida se entresacan principalmente de los documentos en el Archivo General de la Nación siguientes enfocados directamente en su familia: AGN Regio Patronto Indiano/ Capellanías (019) 269; AGN Real Fisco (97) 8-11, 9-3; AGN Tierras (110) 91-1; AGN Indiferente Virreinal 5428-026, 5568-039; AGN Inquisición (61) 74-40, 127-1, 129-1, 156-4, 158-3; además de otras dos docenas de procesos de personas no emparentadas con ellos que incluyen detalles sobre los hijos de Gabriel.

en Galicia, en el último cuarto del siglo quince residían en un pequeño pueblo zamorano cerca de la frontera con Portugal donde Lorenzo administraba las propiedades de un noble cristiano. Dueño y mayordomo parecen haberse llevado bien. Cuando en la primavera de 1492 estalló la noticia de que los judíos tendrían que convertirse o salir del país, Lorenzo optó por marcharse a Portugal, donde su amo le ayudó a colocarse en el país vecino.

Ese edicto era entre otras cosas un parteaguas. En general, los judíos que privilegiaron su identidad por encima de otros aspectos de su vida —lazos familiares locales, sus inmuebles, sus negocios— constituyeron el sector más firme en su judaísmo y optaron por el exilio.

En Portugal la familia de Lorenzo se estableció en el pueblo fronterizo de Freixo de Espada-à-Cinta, y allí nació su hijo Gabriel de Castellanos. Cuando el rey portugués Manoel I, presionado por los monarcas españoles, mandó en 1497 que todos los judíos de su reino se convirtieran o salieran del país sin llevar a sus niños, el pequeñín Gabriel fue bautizado, a la fuerza, junto con el resto de su familia. Hasta aquí la historia, quitando las particularidades, es común a la mayoría de los conversos que vinieron a México hacia el final del siglo XVI. Abuelos: castellanos judíos; padres: portugueses conversos; sentido de identidad: judío aunque cristiano.

Gabriel se casó a los veinte años con una conversa de Viseo o Porto —los documentos son contradictorios— y a su tiempo la pareja tuvo cuatro hijos: Guiomar, Lope, Isabel y el más joven, Tomás, que es en quien inicialmente nos vamos a concentrar. Tomás nació en 1520 y su madre murió poco después del parto.

Luego de la muerte de su esposa, Gabriel se enamoró de una joven llamada Blanca Ramírez. Ella no parece haber sido conversa, aunque sí conocía algo de las prácticas judías por haber convivido con los conversos recién venidos de España a su pueblo en Portugal. El otro inconveniente con Blanca era que ya estaba casada, lo que Gabriel solucionó al largarse con ella, ya encinta, llevando con ellos tres de los cuatro hijos de él: Guiomar, Isabel, y Tomás. Se establecieron en Jarandilla de la Vera en la provincia española de Cáceres. O sea, ya de joven Gabriel se mostró impulsivo, decisivo, inmune al qué dirán y las normas de comportamiento de la sociedad —cristiana o judía—sean cuales fueran las consecuencias. El hijo mayor de Gabriel, Lope, no fue con ellos a España, rechazó las costumbres judaizantes y se hizo fraile dominico. Cada cual es cada cual.

En Jarandilla, Blanca dio a luz al que iba a ser su único hijo propio, Julián de Castellanos. En contra de lo que lo que afirmaban sus hijastros, ella insistía en que el padre del niño era Gabriel y no su marido abandonado. En Jarandilla Gabriel instruía a Blanca en cuanto podía en los ritmos de mantener un hogar judío: o sea, a ser judaizante sin ser judía. El jovencito Tomás aprendió de su padre lo que Gabriel sabía de memoria de la liturgia en hebreo; aprendió el catequismo y un poco de latín del cura de su pueblo, y también sirvió de monaguillo en la parroquia.

En 1534 Gabriel de Castellanos decidió marcharse a la Nueva España, no sabemos si por razones económicas, por miedo a la Inquisición o al marido de Blanca, o por un sentido innato de aventura. A su hija Isabel, entre niña y mujer, la mandó a Portugal para vivir con sus parientes judaizantes en Viseo. Al puerto de

Sevilla Gabriel y Blanca llevaron consigo solamente a Guiomar, Tomás y el niño Julián, hijo de Blanca, que todavía estaba en pañales. Solicitó Gabriel permiso ante el Consejo de las Indias en Sevilla aquel año, jurando que no tenía antepasados judíos ni moros, lo cual era mentira, y que él y Blanca estaban casados, que era medio mentira, ya que ella sí estaba casada, aunque no con él.[309] Llegaron a México en diciembre de 1534 o enero del año siguiente, apenas trece años después de la caída de Tenochtitlán. Para sustentar a su familia, Gabriel abrió una escuela primaria en la calle Tacuba. En seis meses había ganado lo suficiente para comprarse un esclavo negro.

Lo que sabemos de su vida religiosa en la Ciudad de México proviene de los procesos de sus hijos por judaizantes años después. Los hijos de Gabriel no hablaban directamente a los inquisidores del concepto que tendría su padre de sí mismo como judío, pero sí detallaban una gran cantidad de costumbres familiares que al parecer ellos mismos, y seguramente los inquisidores, creían indicativas de prácticas judías. Guiomar, la mayor, ayudaba a Blanca en las tareas domésticas, limpiando la casa el viernes por la tarde. Blanca barría siempre hacia el centro de cada cuarto porque, como Julián dijo que le había explicado, así le habían dicho que era costumbre judía.[310] Para el sábado Guiomar y Blanca también cambiaban la ropa de cama, ponían mantel limpio en la mesa y encendían velas.

La familia observaba con rigor cuatro ayunos anuales. El diez de septiembre, ayunaron durante las horas de luz por los siguientes diez días. El noveno día se confesaban con Dios, de

[309] Archivo General de Indias: AGI ES.41091.AGI/11//PASAJEROS,L.1,E.4870. Pasajeros, October 9, 1534.
[310] AGN (61) 1529-1, 56v.

rodillas, cada cual por si solo y en silencio; aquella noche dormían con toda su vestimenta puesta. Observaron también los ayunos de Ester, de Judit y del profeta Jonás.

Su *Pesach* comenzaba el Domingo de Ramos. Gabriel compraba un corderito y lo mataba de manera ritual dentro de su casa. Blanca preparaba un guiso con verdura, sustituyendo lechuga por las berzas que había usado en Portugal. Ella también horneaba el pan ácimo. Las preocupaciones culinarias de la familia se reducían a cuatro: sacrificar el animal cortándole el pescuezo; drenar y lavar la carne para eliminar la sangre; sacar la landre de la pierna de cordero; y no comer cerdo ni freír con manteca.[311]

Gabriel insistía que dentro de casa la familia rezara de una manera distinta a la de los cristianos: no con las manos juntas sino con los brazos cruzados. Para las oraciones importantes, o las confesiones ante Dios, los hacía rezar hincados de rodillas, los ojos siempre vueltos hacia el cielo. En los obligatorios rezos cristianos evitaban pronunciar los nombres de Jesús o María. Gabriel hizo que sus hijos memorizaran algunas oraciones básicas en hebreo, las que él pudo recordar, puesto que no tenía libros. Gabriel insistía en la necesidad de guardar el secreto y no exponer sus prácticas ante los vecinos. No tenían imágenes cristianas en su casa. Los procesos traen muchos detalles más, pero esto es suficiente para indicar que Gabriel se pensaba judío y se comprometía a observar cuántas costumbres pudiera.

No he encontrado ningún dato que indique que la familia de Gabriel conociera ni se asociara con otros conversos o judaizantes durante su primer cuarto de siglo de residencia en la

[311] AGN (61) 1529-1, 26v-27, 52r, 53r, 104v.

Nueva España. Su comunidad era la familia nuclear.

Gabriel pronto se cansó de la vida de maestro de escuela; le embriagaban los rumores que empezaban a circular de la riqueza escondida bajo tierra en las montañas de México. Hacia el final de 1536, todavía tan impulsivo, decidido e inmune al qué dirán, igual que como cuando sacó a Blanca de la casa de su marido, se compró una mina en Ayoteco, cerca de Chiautla, en el sureste de Puebla, abandonó a su familia en la Ciudad de México, y llevando consigo a su esclavo, se lanzó a ser minero, oficio para el cual no tenía la más mínima preparación. Los primeros dos años su mina no le rendía casi nada, pero él seguía escarbando en la tierra, y pidió que su hijo Tomás, que tenía entonces unos 18 años, bajara a Ayoteco para ayudarle. Allí trabajaron padre e hijo juntos tres años más. En los momentos de peor rendimiento, bajaban a la Mixteca para comprar cochinilla que vendían a los mayoristas en Puebla. No he encontrado ningún indicio de que Gabriel y Tomás hayan judaizado de ninguna manera en esos años. Durante aquel período Tomás tuvo un hijo con una mujer indígena no nombrada en los documentos.[312]

Después de cinco años de minar sin prosperar, Gabriel se cansó, y cuando se le ofreció en 1541 la oportunidad de alistarse como soldado en la guerra contra los Chichimecas en el noroeste, dejó la mina en manos de su hijo Tomás y se marchó. Acabada la guerra, regresó no con su mujer Blanca en México sino a su mina, y allí resistieron padre e hijo unos años más. Para Gabriel la mina fue una aventura más en una vida marcada por la asunción de riesgos, un sueño alimentado por la posibilidad de hacerse rico. Lo ponía encima de sus responsabilidades como marido y padre de

[312] AGN (61) 158-3, 222v.

familia. Pero hacia la mitad de la década de 1540 Gabriel parece haber cambiado de orientación, dejó definitivamente la mina para regresar con Blanca, Guiomar y Julián en México, donde ocupó una sucesión de cargos menores burocráticos durante el resto de su vida.

Su hijo Tomás, en cambio, fue atraído a la mina no por sueños de riqueza o aventura, sino porque su padre lo llamó. Pero muy pronto vio que le gustó el oficio, y se aferró a ello durante toda su vida. Cuando Gabriel regresó a México, Tomás persistió en la mina en Ayoteco unos cuantos años más junto con su hijito Teodosio, pero tampoco prosperaban. Cuando hacia 1553 le llegó la noticia de descubrimientos ricos de plata en Pachuca, se fue allí, dejando a Teodosio en Ayoteco con su mamá. En Pachuca Tomás buscaba plata durante dos o tres años, sin encontrar nada que valiera la pena. Nuevas noticias de bonanzas en el extremo noreste de Michoacán le indujeron a subir a Tlalpujahua, donde un puñado de buscadores formaban una pequeña comunidad dispersa por las colinas. Allí Tomás encontró una veta medianamente rica, que trabajó durante los próximos treinta y ocho años hasta que la Inquisición llegó a tomarle preso en 1590.

En Tlalpujahua, Tomás llevaba una vida bastante solitaria. Peleaba con sus vecinos sobre derechos de agua, pero no parece haber hecho amigos entre ellos. Los primeros años, anteriores a la venida a México del grupo portugués en los años 1570 y 1580, no tenía a nadie con quien conversar sobre cosas judías, a excepción de un sobrino recién venido de España (del que se tratará más abajo) que lo visitó en 1564 y se quedó con él unos años para aprender el oficio de minero.

Cuando su padre Gabriel se enfermó en 1568, Tomás bajó

varias veces a México para ayudar a Blanca a cuidarle durante sus últimos dos años de vida. En México Tomás conoció a una mujer llamada Ana Jiménez, y aunque los documentos no revelan si era española o criolla, mestiza o india, sí indican que en la década que sigue, Tomás y Ana tuvieron cuatro hijos, dos mujeres, Beatriz y Ana, y dos muchachos, Lope y Gabriel. Tomás y Ana Jiménez nunca se casaron y los cuatro niños junto con la madre vivían con un cuñado suyo en México mientras Tomás trabajaba en Tlalpujahua. No es factible que ella haya sido conversa.

Tan pronto como los dos muchachos llegaron a la edad de poder ayudarle en las minas, Tomás los llevó a Talpujahua. También mandó a su hijo Teodosio, que ya tenía unos treinta años, venir de Ayoteco. Cuando Tomás fue arrestado por la Inquisición en 1590, y luego por segunda vez en 1596, los inquisidores dejaron en manos de estos hijos la responsabilidad de mantener la producción de plata.

Los dos procesos de Tomás de Fonseca, acumulados a lo largo de los doce años que fue huésped del Santo Oficio, a pesar de su insistencia en que era buen cristiano, no dejan ninguna duda de la profundidad de su concepto de sí mismo como judío, de su conocimiento de la Biblia ni de su interés en las diferencias filosóficas y teológicas entre el judaísmo y el catolicismo. Durante los largos años de su aislamiento en las montañas de Tlalpujahua, había mantenido fuertes sus convicciones religiosas, en parte debido a su biblioteca extensa de por lo menos once libros, según la lista de sus pertenencias secuestradas en su casa en Tlalpujahua en 1596. Entre ellos había una Biblia judía en latín y la *Gramática* de Antonio de Nebrija. Varios testimonios de sus amigos indicaban que Tomás leía con frecuencia en el *Símbolo*

*de la fe* de fray Luis de Granada y el *Espejo de Consolación* de fray Juan de Dueñas, dos de los libros más populares entre los judaizantes hacia el final del siglo XVI.[313] Su habilidad para citar de memoria largos pasajes de estos libros llevó a sus amigos de la comunidad conversa-judaizante en México a partir de 1580 a considerarlo uno de los hombres más doctos de su generación.

La década de 1590 produjo en México una avalancha de procesos contra judaizantes, y en la mayoría de ellos llegaron a ficharse extensas listas con los nombres de los judaizantes conocidos de cada reo. En toda esta lluvia de denuncias, ni una sola vez se levantó una voz contra los cinco hijos de Tomás de Fonseca.

Repito, en los 559 folios de los procesos que tratan directamente a Tomás de Fonseca, equivalentes a 1 118 páginas,[314] no hay ninguna indicación de que sus hijos se hubieran contagiado —como diría la Iglesia— del sentido de identidad judía de su padre, ni siquiera que hubieran sabido que su padre seguía la Ley de Moisés, ya que de saberlo y no haberlo denunciado, también habrían caído en la culpabilidad. La evidencia —la que abunda y la que falta— parece sugerir que Tomás de Fonseca, de abuelos judíos, de padres *anusim* convertidos a la fuerza y judaizantes durante toda su vida, y judaizante también él, incluso en su aislamiento en las montañas de Tlalpujahua, decidió —en forma conscientemente o sólo por falta de acciones proactivas— romper la cadena de transmisión de su cultura ancestral.

Y ¿qué fue de los demás hermanos de Tomás de Fonseca?

[313] AGN Real Fisco (97) 6-8, 257-330; (97) 9-3, 73r-81r.
[314] AGN Inquisición (61) 74-40, 127-1, 129-1, 156-4, 158-3.

Lope se había hecho fraile. Su hermana mayor, Guiomar de Fonseca, también vino con Gabriel a México en 1534. Guiomar tenía entonces unos 25 años, según las normas de su época era muy tarde para seguir soltera. Gabriel pidió a uno de sus nuevos amigos, el doctor Pedro López[315] que se hiciera cargo de buscarle marido, y éste escogió a Antonio Pérez, herrero y hombre de negocios. No se sabe si Antonio Pérez descendiera de judíos o de cristianos, pero sí es seguro que no era judaizante. Incluso tan firme era en su antipatía que es difícil creer que Gabriel hubiera consentido en el matrimonio. Pero así fue y de la pareja nacieron tres hijos a los que educaron exclusivamente como cristianos, y Guiomar siempre tuvo cuidado de esconder de ellos el hecho de que ella era creyente judía. Cuando tocaban las fiestas judías, Guiomar siempre acudía a la casa de su padre Gabriel, sin su marido, y en secreto para que él no se enterara.[316] Muchos años después, cuando Antonio Pérez había muerto, Gabriel, muy enfermo y sabiendo que pronto moriría, escribió a un viejo amigo converso judaizante de su juventud, el abogado Cosme Pereira, que por aquellos años tenía un cargo en el Perú, que viniera a México a casarse con Guiomar, lo cual aquél hizo. Los tres hijos que Guiomar había tenido con Pérez ya se habían independizado, y Guiomar y Cosme podían llevar una vida judaizante tranquila, aunque con cautela. Marido y mujer murieron años antes de que la Inquisición mexicana empezara a procesar a judaizantes. Guiomar no tuvo más hijos. No he encontrado ninguna indicación

[315] López se graduó de la nueva Universidad de México en 1553; fundó en 1572 el Hospital San Lázaro para leprosos, y en 1582 el Hospital de Nuestra Señora de los Desamparados para mestizos y negros. Fue interrogado en 1570 por sospecha de haber maltratado un crucifijo (AGN 72-11), pero no prosiguieron en el asunto.
[316] AGN (61) 158-3, 76v, 222r; 1529-1, 28v.

de que los hijos procreados con su primer marido se hubieran enterado jamás de las prácticas religiosas de su madre. El hijo nunca se casó. Las dos hijas sí, y tuvieron hijos; dos de las hijas de la menor, o sea nietas de Guiomar y bisnietas de Gabriel de Castellanos, se hicieron monjas. Transmisión de herencia judía: cero.

Isabel, la otra hermana de Tomás, que se había quedado con sus parientes judaizantes en Viseo, jovencita se enamoró irremediablemente de un primo hermano suyo, Álvaro de Fonseca. Años después en México un hijo de Isabel, Tomás de Fonseca Castellanos (el que había pasado unos años con su tío Tomás de Fonseca "el viejo" en Tlalpujahua), narró los hechos de esta manera a los inquisidores:

> Para decir lo que [*hasta ahora*] no se ha atrevido, de vergüenza […] es que su madre de éste, Isabel de Fonseca, natural de Viseo en Portugal […] le dijo a este, siendo de la edad de 11 a 12 años [cerca de 1562] que dejase la Ley de Jesucristo, la cual éste tenia y creía hasta entonces, y no la guardase porque no se podía salvar en ella, y le pasase a la creencia de la Ley de Moisés, porque era la ley verdadera y en la que éste se había de salvar; y que supiese que a éste no le habian baptizado porque siendo ella […] judia, no le habia querido baptizar. Y le habia ocultado por no estar casada con su padre de éste, que era su primo hermano […] y no hubo entre los dichos sus padres cohabitación pública por miedo no les castigasen por el incesto. … Y la dicha su madre de éste luego que le parió, por no ser sentida se habia ido de la dicha Ciudad de Viseo a la villa de Almeida adonde habia estado dos o tres años, dentro de los cuales murio el dicho su padre de este Álvaro de Fonseca, y se tornó a la dicha ciudad de Viseo con éste.[317]

[317] AGN (61) 156-4, 181r, 186r.

De regreso a Viseo Isabel estaba de nuevo embarazada. Su familia en ese lugar, por librarse del escándalo que todo esto representaba, la casó casi en seguida con un cristiano viejo, Tomás Méndez. Según su hijo Tomás de Fonseca Castellanos, su madre Isabel insistía en que él mantuviese su judaísmo en secreto "y no lo dijese a nadie, ni a su padrastro Tomás Mendez, de quien se guardase como del demonio".[318]

La verdad es que había varias cosas que su hijo Tomás dejó de mencionar a los inquisidores:

— que su madre Isabel también tuvo un hijo con Méndez;

— que Méndez pasó a México con ese hijo, y los abandonó a él y a Isabel en Viseo;

— y que en 1563 el propio Tomás de Fonseca Castellanos también dejó a su madre y se fue a México, no en busca de su padrastro, sino para ubicar a su abuelo, Gabriel de Castellanos, y a la vez a su tío, que tenía fama de buen judío, y que era minero en Tlalpujahua;

— tampoco dijo Tomás que cuando prosperó económicamente, mandó dinero a su madre Isabel en España para que viniera con él a México;

— y que ella sí vino, y se reunió con él, y que no buscó jamás a su marido Tomás Méndez ni al hijo que había tenido con él.

Pero me adelanto. Tomás de Fonseca Castellanos, el joven, después de quedarse cuatro años aprendiendo el negocio de minero con su tío Tomás de Fonseca, el viejo (como ya empezaba a ser nombrado, para distinguirlo del joven), se despidió de él y se fue a Taxco, donde trabajó de aprendiz para otro minero por varios años, y luego con sus ahorros montó dos negocios: se compró una

[318] AGN (61) 156-4, 181v.

mina con su hacienda de beneficiar plata, y también una tienda en el centro de Taxco. La tienda pronto prosperó, y además, a partir de la década de 1580, se convirtió en un centro de reunión para mercaderes portugueses judaizantes cuando venían de viaje. Varias veces se albergaron allí los hermanos Baltasar y Luis de Carvajal, y rezaron el *shajarit* en una recámara sobre su tienda.[319]

Tomás de Fonseca Castellanos nunca se casó, pero durante aquellos años tuvo tres hijos con una mujer o varias mujeres que nunca llegaron a ser documentadas, y con quien, o con quienes, nunca hizo vida marital. Sin embargo, a los hijos —Francisco, María y Álvaro—Tomás los reconoció en su testimonio, y a los tres les dio el apellido Fonseca, y juró haber asumido responsabilidad para mantenerlos. Ninguno de los tres fue judaizado ni acusado de judaizar o siquiera de saber que su padre se sentía judío.

En esta familia de personas de fuerte carácter, impulsivas y decididas, aunque no siempre para bien, Julián, el hijo de Blanca y tal vez de Gabriel, parece haber sido el más débil. Como era su costumbre, Gabriel le hizo saber a los 11 o 12 años que la familia, aunque católica, en el fondo era judía. Pero al contrario de Guiomar y Tomás, que desde aquel momento se identificaron como judíos y, fieles a sus creencias, judaizaron hasta el final de su vida, Julián titubeaba. Judaizaba en casa de Gabriel y Blanca, pero también iba rutinariamente con sus amiguitos a misa, lo cual provocó un escándalo cuando lo descubrió su papá. En casa, Julián comía lo que Blanca y Guiomar preparaban de acuerdo con las restricciones judías tal como ellas las entendían, pero fuera adquirió un gusto por el cerdo.

[319] AGN (61) 127-1, 46r; 156-4, 54v.
AGN (61) 156-4, 172v.

También alrededor de los diez u once años Julián tendría que aprender un oficio, por lo que Gabriel lo colocó de aprendiz con un platero que hacía objetos eclesiásticos,[320] y allí se quedó ocho años, período en el que su padre estaba en la mina en Ayoteco o en la guerra contra los Chichimecos. Cuando Gabriel regresó a México, instaló a Julián en una pequeña tienda de vinos, pero, al igual que la platería, ese oficio tampoco le agradaba. Para escapar —¿del trabajo? ¿de su padre? ¿de la necesidad de judaizar con su familia?— Julián se hizo mercachifle, vendedor ambulante de baratijas en los centros mineros del norte que crecían como hongos. Luego bajó al Soconusco para comprar cacao, y por fin regresó a la capital donde su padre le compró un obraje, una pequeña fábrica de textiles, y en esto se ocupó el resto de su vida ganando una miseria.[321]

¿Los hijos de Julián? Dos por el camino, de madres no identificadas en los documentos, aunque Julián sí asumió responsabilidades para con ellos. El varón, Florián de Castellanos, a su tiempo también se hizo obrajero. La hija, Juliana de Castellanos, enviudó joven, y no se sabe qué profesión seguía. Indicio de judaísmo: ninguno.[322] En 1577 Julián se casó con la cristiana vieja Francisca Zarate de Vargas, y en diez años produjeron cuatro hijos, ninguno de los cuales dejó huella alguna de haber sido acusado de judaizar.[323]

En 1590 la Inquisición hizo prisionero a Julián, quien

[320] Era Domingo de Oroña; la única pieza atribuída a él que ha sobrevivido está en al Museo Victoria y Albert en Londres.
[321] AGN (61) 1529-1, 1r, 3r-4r.
[322] AGN (61) 158-3, 76r; 1529-1, 2r. El hijo se casó en México con Isabel Bernal; Pedro Díaz de Sotomayor, el marido de la hija, murió poco después de su boda.
[323] AGN (61) 1529-1, 2r. Francisco (1577), Graviel (1580), Gerónimo (1588) y Felipa (1589).

confesó que, aunque ahora era fiel cristiano, anteriormente había judaizado. Detalló las prácticas judaizantes de su familia y de muchos otros miembros de la comunidad conversa de la capital. Aunque luego se retractó de su confesión, los detalles, corroborados por testimonios de muchos otros, son en mayor parte fiables.

La segunda familia que voy a mencionar se compone de cuatro hermanos —Héctor de Fonseca, Jorge de Almeida y Francisco y Miguel Hernández— todos vinieron a México, aunque no juntos. Los cuatro son interesantes, y Jorge de Almeida se casó con Leonor de Andrade, una de las hermanas de Luis de Carvajal, que juega un papel muy importante en la historia judía en México. Pero como el matrimonio con Leonor no produjo hijos, y sus dos hermanos menores regresaron bastante pronto a Europa, a continuación fijaremos nuestra atención en el hermano mayor, Héctor.

Aunque por línea materna los cuatro hermanos Fonseca eran descendientes de judíos, del lado paterno lo eran probablemente de cristianos viejos. Héctor afirmó incluso que su abuelo paterno había sido caballero de la Orden de Santiago. Su padre, Antonio Fernández de Almeida, era administrador del castillo de Almeida en la Raya de Portugal. En Almeida Héctor aprendió latín, y sirvió de paje un par de años en el castillo. Pero a mediados de la década de 1560, con la intensificación de la actividad inquisitorial, su familia, como muchas en el lado portugués de la Raya, cruzó la frontera y estableció su residencia en un pueblecito de la provincia de Salamanca. En 1571 decidieron salir de una vez por todas de la Península Ibérica. Los padres de Héctor, entonces de 23 años, lo llevaron con ellos a México. Sus tres hermanos, en cambio, se

dirigieron a Ferrara, uno de los ducados italianos más receptivos a los refugiados sefardíes, y donde podían vivir abiertamente como judíos. En Ferrara, Jorge de Almeida, el más enérgico de ellos, que no se llevó muy bien con los otros dos, prosperó en los negocios.

En México, Héctor pronto abandonó la capital para buscar su fortuna en varios reales de minas del norte: Mazapil, Zacatecas y Tlalpujahua (donde no tuvo contacto con su tío Tomás de Fonseca, el viejo). Su poco éxito lo llevó al sur, quedándose por fin y definitivamente en los reales de Taxco, donde encontró dos vetas, una de plata y otro de plomo, en el real de Camixtla, un par de kilómetros al sur del real central de Tetelcingo, donde hoy se ubica la famosa Iglesia de Santa Prisca. Durante sus primeros doce años en México no he podido encontrar ninguna evidencia de sus actividades religiosas, ni judías ni cristianas.

Pero en 1583, cuando la comunidad portuguesa judaizante ya se había afincado y crecido en la Ciudad de México, en una visita Héctor conoció al platero Luis Días, que a su vez era amigo de Antonio Machado y del doctor Manuel de Morales, que por entonces habían ganado respeto dentro de la comunidad conversa por sus conocimientos y su fervor hacía el judaísmo. Los tres regañaron a Héctor por su falta de atención a su herencia judía, y por haber cristianizado durante sus años de aislamiento en las minas. En conversaciones con éstos y otros hombres por espacio de varios años, Héctor vacilaba entre cuál de las dos leyes le serviría para asegurar la salvación de su alma. Judaizaba con sus amigos, pero también acudía con entusiasmo a misa, y en sus idas y venidas entre Taxco y México paraba en el monasterio de Malinalco para fortalecer sus inclinaciones cristianas con los frailes agustinos.

En uno de esos momentos cristianos de este vaivén, Héctor se casó con Juana López de la Torre, una cristiana vieja que había conocido en Taxco.[324] Ella no solamente estaba consciente de que su marido judaizaba con sus amigos que venían a Taxco desde la capital, sino que se lo echaba en cara cada dos por tres. Cuando se enojaba con su marido, amenazaba con denunciarlo a la Inquisición. Lo vigilaba obsesivamente y no le permitía hacer en su casa nada que le oliera a judaizar. Sus amigos rehuían de Héctor por miedo a ella. Uno de dichos amigos contó ante los inquisidores como en sus pláticas él siempre se quejaba:

> Mostra[ba] gran sentimiento de estar casado con una Cristiana vieja por lo cual vivia martir y no tenia libertad para guardar la dicha ley. Y asi se salia al campo entre los cerros a clamar y dar voces a Dios que le perdonase sus pecados.[325]

En 1589 la pareja tuvo un hijo, a quien bautizaron con el nombre Francisco Núñez, y muy poco después dos niñas, María y Antonia de la Zarza. No he encontrado más datos sobre el muchacho ni sobre María. De Antonia de la Zarza, sí. Antonia se casó con un tal Diego de Oliver. En 1640 uno de los sirvientes de su familia, tal vez enojado por haber sido maltratado, denunció al matrimonio con la Inquisición, diciendo que sus amos habían golpeado un crucifijo. A petición de los inquisidores, su comisario en Taxco, el Licenciado Nájera, después de haber entrevistado una media docena de vecinos de la pareja, mandó al tribunal el resultado de la investigación:

> el vulgo tiene en mala opinion la gente de esta casa porque el dueño de ésta es extranjero muy entendido en la escritura sin

[324] Su nombre aparece como Juana López de la Torre y también Juana Núñez de la Torre (AGN (61) 158-1, 62r; 251A, 377r).
[325] AGN (61) 158-1, 63r.

> principios de latin. La mujer es hija de Héctor de Fonseca, penitenciado por este santo tribunal.

Esos eran chismes sabidos por los vecinos, pero al mismo tiempo coincidían los entrevistados en señalar que Antonia era "muy buena cristiana, y que doctrina muy bien sus hijos". Por lo que el comisario concluyó: "Yo los tengo en muy buena opinion, que los he tratado mucho y me consta han criado sus hijos con mucha virtud. VS me ordenará lo que más conviniere".[326] Y en eso paró la investigación.

A pesar de las *cadacualadas* de cada una de las personas que he perfilado aquí, queremos arriesgarnos a percibir ciertas coincidencias entre ellas. La que más llama nuestra atención es que salvo una excepción, ninguno de ellos parece haber transmitido su sentido de identidad judía a la próxima generación biológica.

Por lo menos en cuanto a lo que consta en los documentos, ninguno de ellos parece haber tomada conscientemente la decisión de romper la cadena de transmisión. Lo que emerge son una serie de decisiones, omisiones o postergaciones hechas a lo largo de sus vidas, que obstaculizaron la transmisión de la identidad judía. También emergen ciertas semejanzas de carácter entre ellos. Primero, a excepción de Julián, todos parecen haber sido de carácter muy fuerte: seguros de si mismos, resueltos, decididos, impulsivos, sin miedo a emprender experiencias nuevas, de saltar fronteras, cruzar mares. También eran egoístas y preferían anteponer sus deseos sexuales o económicos sobre el bienestar

[326] Licenciado Nájera [carta del comisario]. Los testigos eran Manuel Sánchez Delgado, Antonio de Montúfar, Isabel Bravo, Antonia de Ribera, y Ana de Pineda (AGN [61] 389-12a 522r, 525r).

de la pequeña comunidad familiar a la cual pertenecían: largarse con la mujer de otro; mantener relaciones sexuales con un primo hermano y dar la espalda a la familia; abandonar mujer e hijos para buscar fortuna en las minas o en la guerra. La mayoría de ellos, y aquí me refiero a Gabriel de Castellanos, Tomás de Fonseca, el viejo, Héctor de Fonseca, Isabel de Fonseca, y en menor medida, su hijo Tomás de Fonseca Castellanos, el joven, no tenían miedo al *qué dirán*, con la excepción, claro está, de su preocupación por guardar en secreto sus ideas y prácticas religiosas.

En cuanto a su sentido de identidad judía, también exhiben muchos parecidos. De jóvenes, todos estaban embebidos en la cultura religiosa de sus padres y madres. Para la época, y las circunstancias, todos habían asimilado un repertorio de costumbres, piedras de toque que creían fundamentales para su sentido de sí mismos como hijos de Israel. De acuerdo con la cultura religiosa cristiana en la cual también estaban sumergidos desde el nacimiento, creían que la práctica de estas costumbres judaizantes aseguraba para cada una de ellos la salvación de su alma, aunque ésta sea una idea antitética a las comunidades judías del medioevo tardío. A excepción de Julián y de Héctor Foseca, durante la fase en que vacilaba, todos ellos eran firmes y constantes en su sentido de identidad judía.

Pero —y éste sí parece un *pero* que vale—, de mayores, todos decidieron separarse geográficamente de la masa de la comunidad conversa, esas agregaciones familiares y amigos, residentes y forasteros, siempre personas cuyo sentido de identidad se parecía al suyo, personas que sentían la necesidad de reunirse periódicamente para dar voz común a su anhelo de

sentirse judíos. No se trata de un *minyan*, ya que el concepto de ese requisito talmúdico de contar con la presencia de diez hombres adultos para realizar ciertos rituales no parece haber figurado en el repertorio de conocimientos judíos de los conversos de segunda generación en adelante en las tierras ibéricas.[327] Pero funcionaba antropológicamente de manera parecida al *minyán*: aseguraba que el individuo no estuviera solo, que formaba parte de un grupo al cual debía cierta responsabilidad y que a la vez le exigía cumplir con ciertas normas de comportamiento.[328]

En aquellos años de finales del siglo XVI en la Ciudad de México, esta comunidad amorfa y flotante funcionaba algo así como un gran *minyán*. Para la gente que vivía en comunidades relativamente aisladas, su participación en las reuniones semanales del *Shabat*, en las convivencias de las fiestas religiosas y los ayunos principales, las bodas y nacimientos y entierros, era esporádica. Como consecuencia, la comunidad *qua* comunidad, ejercía menos presión social sobre ellos; disminuía la fuerza moral de la comunidad como contrapeso a las inclinaciones

[327] Que sepa, el concepto "*minyan*" no se menciona en los documentos inquisitoriales ni en la literatura escrita por y para conversos en el siglo XVI. La única referencia literaria que conozco ocurre, de una manera oblicua, en el prólogo de *La Celestina* (e.d., *Comedia de Calixto y Melibea*, 149 9) cuando el narrador dice: *"Assí que quando diez personas se juntaren a oyr esta comedia □ como si indicara a los lectores conversos de judíos que prestasen atención especial a su significado. José Faur, In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity* (Albany: SUNY Press, 1992), p. 72.

[328] Varios investigadores han destacado el papel importante del ámbito comunitario en México colonial en los esfuerzos del individuo de mantener su sentido de identidad judía; Véanse Alicia Gojman Goldberg, *Conversos en la Nueva España* (México, UNAM, 1984); Eva Alexandra Uchmany, *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España, 1580-1606* (Mexico, FCE, 1992); Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700* (México, FCE, 2004); Silva Hamui Sutton, "Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano", *Fronteras de la Historia* , núm.12 (2007), pp. 79-117.

idiosincráticas de los que vivían alejados.[329] Lo anterior influyó en su elección de pareja.

De los hombres que hemos perfilado aquí, sólo Gabriel de Fonseca era converso de segunda generación. Su esposa también lo era, y de los cuatro hijos de la pareja, Guiomar, Lope, Gabriel y Tomás, sólo Lope cuando se hizo fraile dio la espalda a la cultura judía. La segunda mujer —para no decir esposa— de Gabriel era cristiana vieja, y aunque ella hizo lo que pudo para mantener un hogar judaizante para su familia, el niñito que nació en los albores del establecimiento de ese hogar, Julián, resultó ser menos adherido al judaísmo que los demás.

De los conversos masculinos de tercera generación, o sea cuyos abuelos habían nacido judíos, de los tres que llegaron a tener prole, Tomás, Julián y Héctor de Fonseca, las madres de sus hijos eran cristianas viejas. Aunque sí reconocieron a sus hijos y mantenían cierto contacto esporádico con las madres, ninguno de los tres hombres cohabitaba con ellas. En cada caso, era la mujer, en la ausencia del padre, la que se ocupaba de la educación de los niños. No se sabe si estos tres hombres, o cualquiera de su generación, estuviera consciente de que genealógicamente el ser judío se transmite exclusivamente por línea materna. Igual que el concepto de *minyan*, este precepto, vigente entre judíos desde por lo menos el comienzo de la era común, no ha sido plasmado así de frente, que yo sepa, ni ha dejado huellas en la documentación de la época que tiene que ver con conversos. Pero para el caso de los conversos en los reales de minas, ha dado el

[329] Hamui Sutton subraya como el aflojamiento de cohesión comunitaria quitaba fuerza a los "parámetros regidores que definían al grupo en sus dinámicas sociales", Hamui Sutton, "Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales", *op. cit.*, pp. 85-86.

mismo resultado. Aun ignorantes de la ley judía que determinaba que sus hijos no formaran parte del pueblo de Israel, el miedo a la Inquisición o a la posibilidad de que la esposa los denunciara, o la mero abulia, determinó que no hicieran nada para impedir que sus hijos absorbieran la religión de la madre y un sentido de identidad personal en el que no tenía cabida lo judío.

Esto explica también lo que pasó con las dos mujeres conversas de tercera generación en el grupo, Isabel y Guiomar, a quienes las costumbres de la época les impedían elegir libremente a su pareja. Inicialmente Isabel violó las leyes sociales y legales cuando se relacionó con su primo hermano. Quién sabe cómo se habría salvado la situación si su amante hubiera vivido, pero murió antes de que naciera el segundo de los hijos. Los familiares de Isabel, queriendo alejarla lo más posible, la casaron con un cristiano viejo que insistió en que la educación de esos hijos, y del tercero que tuvo con él, salieran cristianos.Y en dos de los casos así fue. En el tercero, el de Tomás de Fonseca Castellanos, Isabel, mediante un esfuerzo ejercido a espaldas de su marido, sí logró transmitir su sentido de identidad judía a su hijo.

Por su parte, en México Guiomar fue casada por su padre Gabriel, mediante la agencia de un amigo, con un herrador cristiano viejo, en lo que para mí es la unión menos explicable de toda esta historia, dado que Gabriel no parece haber vacilado jamás de su adhesión a las creencias y prácticas judías, tal como él las comprendía. Los hijos de Guiomar también fueron cristianos, y de mayores seguían firmes en esa religión. Cuando Guiomar enviudó y fue casada de nuevo con un portugués converso muy docto en materia judía, el matrimonio escondía sus prácticas delante de los hijos de ella. Y este segundo matrimonio no produjo hijos.

A fin de cuentas, cada cual hizo sus *cadacualadas* y tuvo que vivir con las consecuencias. El saldo: converso de segunda generación Gabriel de Castellanos, judaizante; cuatro de sus cinco hijos, conversos de tercera generación, judaizantes; de sus quince nietos, conversos de cuarta generación, solo uno, Tomás de Fonseca Castellanos, se identificaba como judío. En catorce de los quince individuos de la cuarta generación, apenas un siglo después de la conversión de sus antepasados, la cadena de transmisión de identidad judía parece haberse truncado.

## Bibliografía


Alberro, Solange. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700* (1988), México, FCE, 2004.

Cohen, Martin A. *The Martyr: The Story of a Secret Jew and the Mexican Inquisition in the Sixteenth Century*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1973.

Conway, George R. G. "Hernando Alonso: A Jewish Conquistador with Cortés in Mexico". *Publications of the American Jewish Historical Society*, 31 (1928), pp. 9-31.

Faur, José. *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity* (Albany: SUNY Press, 1992).

Gitlitz, David. *Living in Silverado: Secret Jews in the Silver Mining Towns of Colonial Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press) próxima publicación.

Gitlitz, David. *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996). Albuquerque: University of New Mexico Press, 2002), raducción española: *Secreto y Engaño: La religion de los criptojudíos*, trans. María Luisa Valseiro, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2003.

Gitlitz, David. *The Lost Minyan*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010.

Gitlitz, David, y Linda Davidson. *The Pilgrimage Road to Santiago: The complete Cultural Handbook*, New York, St. Martin's Press, 2000.

Gojman Goldberg, Alicia. *Conversos en la Nueva España*, México, UNAM, 1984.

Graizbord, David. "Who and what was a Jew: Some considerations for the historical study of New Christians", *Anais de História de Além-mar*, 14 (2013), pp. 15-43.

Greenleaf, Richard E. *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1961.

Hamui Sutton, Silva "Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano", *Fronteras de la Historia*, 12 (2007), pp. 79-117.

Liebman, Seymour B. "Hernando Alonso: The First Jew on the North-American Continent", *Journal of Inter-American Studies* 5, no. 2 (1963), pp. 291-96.

Roth, Norman. "Jewish conversos in medieval Spain: Some misconceptions and new information", en *Marginated Groups in Spanish and Portuguese History*, Minneapolis, Society for Spanish and Portuguese Historical Studies, 1989.

Uchmany, Eva Alexandra. *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España. 1580-1606*, México, AGN/FCE, 1994.

Uchmany, Eva Alexandra. "The Participation of New Christians and Crypto-Jews in the Conquest, Colonization, and Trade of Spanish America, 1521-1660," en *The Jews and the Expansion of Europe to the West 1400-1660*, Paolo Bernardini and Norman Fiering, New York, Berghahan Books, 2001, pp.186-202.

Warren, J. Benedict, y Patricia S. Warren, *Gonzalo Gómez, primer poblador español de Guayangereo (Morelia): Proceso inquisitorial*, 2ª ed., traducido por Alvaro Ochoa S., Morelia, Firmax, 1991.

## ¿Una memoria marrana en Celendín, Perú?

Nathan Wachtel

El punto de partida de mi investigación en el Norte del Perú es el siguiente: ocurre que la pequeña ciudad de Celendín tiene una fama que llama la atención. Se trata de una ciudad de más o menos 20 000 habitantes, situada al este de Cajamarca (a casi dos horas en auto). Celendín es capital de Provincia dentro del Departamento de Cajamarca.

Tanto Celendín como su provincia tienen la reputación de que su población es de origen judío: se trata de un lugar común ampliamente difundido en el norte del Perú, y más allá. Y no se trata solamente de una tradición oral: estamos en presencia de todo un folklore, con textos escritos, novelas, cuentos: un montón de libros y artículos confirman esta fama. Hasta el *Diccionario Geográfico-histórico de Cajamarca*, publicado en 1983 por Carlos Burga Larrea explica que esta población judía había escapado de Brasil durante el siglo XVII a través de la Amazonía.

A 2 500 metros de altura, Celendín se ubica en la Cordillera que domina el río Marañón: y así es camino hacia Chachapoyas y Amazonía. Además, este lugar común de un origen judío se fundamenta sobre indicios evidentes (según el propio lugar común), indicios a la vez físicos y mentales:

–Indicios físicos: la gente de Celendín tiene fama de ser de piel blanca, pelo rubio y ojos azules, o mejor aún: ojos verdes ( "zarcos", en su propia definición).

–Indicios por el carácter: los celendinos tienen fama de ser

dotados para dos tipos de ocupaciones, de oficios:

*1)* Primero, calidades o vocación para los negocios, para los oficios del comercio, de las actividades económicas.

*2)* Segundo, calidades para el trabajo intelectual, vocación para los estudios (son profesores, periodistas, escritores, etc.).

Como consecuencia de estas calidades resulta otra característica: los Celendinos están siempre viajando, migrando, errabundos en el mundo entero, como el Judío errante.

Así planteamos una primera pregunta: ¿de dónde viene esa fama de un origen judío de la población celendina? Sabemos que un número de cristianos-nuevos habían llegado a Perú ya desde el siglo XVI: podemos seguir los procesos inquisitoriales y la represión de los judaizantes durante el periodo colonial, pero no sabemos si algún marranismo había sobrevivido hasta la época contemporánea.

Ahora, hay un episodio en la historia reciente de Celendín que llama también la atención: se trata de la conversión al judaísmo oficial (ortodoxo), en los años 1989-1990, de un grupo de un centenar de personas del Norte del Perú (de Celendín y otras ciudades como Cajamarca, Trujillo, etc.). Después de su conversión colectiva, la mayoría de estas personas migraron al estado de Israel: hicieron una primera *alya* (migración) en 1990, una segunda en 1991, y otras más en los años siguientes (2001, 2004).

De estos datos resulta la cuestión: ¿podemos preguntarnos si estas personas que se convirtieron al judaísmo ortodoxo son descendientes de los cristianos-nuevos del periodo colonial? Nos preguntamos también si existe una relación entre el origen de

Celendín y la conversión colectiva al judaísmo a fines del siglo pasado (hace 25 años). Si la respuesta es positiva, confirmaría la persistencia de una memoria marrana en Celendín (y su región).

Y anticipando ahora la conclusión, diremos que la respuesta no es sencilla, no es simplemente sí o no: los acontecimientos históricos y los fenómenos antropológicos de memoria e identidad son mucho más complejos.

*Memoria marrana*

Siguiendo aún esta introducción, precisaré lo que llamo "memoria marrana". No puedo recordar aquí la historia completa de la conversión forzada de los judíos en la Península Ibérica desde finales del siglo XIV, ni la historia de los cristianos nuevos durante los tiempos modernos, pero sí voy a recapitular algunos hechos de manera resumida.

Primero señalo que empleo los términos: *marrano*/*marranismo* en su sentido neutro, por comodidad (y por supuesto de ninguna manera en su sentido peyorativo inicial). Segundo, para dar una idea de lo que puede ser una memoria marrana, tengo que referirme al trabajo de campo que realicé en el Nordeste de Brasil (en el Sertão) a comienzos del presente siglo.

En Brasil, la mayoría de las personas entre las cuales recogí los relatos pertenecían al medio rural: los padres o abuelos poseían o administraban una hacienda en esas regiones áridas.

Estas personas pertenecen, por supuesto, a familias cristianas. ¿En qué se distinguen éstas de las otras familias brasileñas? Lo que las distingue es la práctica de costumbres

transmitidas a través de muchas generaciones. Hay un fondo común de temas recurrentes los cuales, en sí mismos, no tienen nada de original.

El conjunto de costumbres más difundido corresponde a la alimentación y a la prohibición del cerdo, de la sangre, etc. También encontramos la vela encendida los viernes al atardecer, y el sábado es día de descanso. Se mencionan además costumbres funerarias particulares, como el entierro del difunto en su mortaja directamente en la tierra.

Todas estas costumbres no tienen más explicación, generalmente, que la de "tradiciones familiares". Un tema recurrente es el siguiente: algunos testigos llegan a la gran ciudad por razones diversas, y descubren tardíamente que las costumbres observadas en sus familias, que hasta entonces creían plenamente cristianas, en realidad no lo son. La vela del viernes no es particularmente recomendada por la Iglesia, sino que corresponde a otra cosa, que sólo puede identificarse como una herencia judía, o más exactamente judaizante.

Entonces la persona que descubre las particularidades de su familia se interroga, emprende investigaciones, luego, al término de una búsqueda que puede ser larga y dolorosa, decide de acuerdo con varias posibilidades: volver al judaísmo, seguir con el marranismo más o menos clandestino, respetar un catolicismo estricto, adherir a una congregación evangelista (veremos que es una opción importante), mantener una indiferencia agnóstica, etc. La decisión depende de las circunstancias, y por supuesto de la fe, depende del libre albedrío.

*La conversión colectiva al judaísmo de 1989*

Para entender este episodio, tenemos primero que seguir el itinerario religioso de Segundo Villanueva, nacido en 1927 en la Provincia de Celendín (en el pueblo de Sorocucho). Los pocos autores que relatan la historia de su vida evocan algo tan extraordinario como el destino de un personaje de las novelas de Gabriel García Márquez. El pueblo donde ha nacido tiene de entrada algo particular: su iglesia, a diferencia de casi todas las iglesias, no está consagrada a un santo, ni a una santa, está dedicada al Padre Eterno; es decir que el patrón del pueblo no es un santo ni una santa, sino directamente Dios.

Segundo Villanueva había nacido en el seno de una familia campesina (el mayor de cinco hijos e hijas). Siendo de edad de doce años perdió a su padre y recibió como herencia un baúl, en el que encontró una Biblia en español. Contaba después lo que sigue:

> Comencé a leer con gran entusiasmo el Antiguo Testamento que mi padre me había legado. Nadie me enseñó, aprendí por mí mismo. Dejé de ir a la iglesia y estudié en la casa. Leyendo la Biblia llegué a la conclusión que la práctica de los Hebreos es el único camino, no hay otro camino.

Sin poder explicar más su atracción por los hebreos, Segundo Villanueva comenzó por comunicar su sensibilidad religiosa a los miembros de su familia y a un círculo de amigos. Observaban el descanso del sábado y gracias a la lectura de la Biblia, trataban de celebrar las fiestas del calendario judío.

Durante la década de 1950, su grupo se acercó a la Iglesia de los Adventistas del Séptimo Día, que también (por definición)

respetaban el *Shabbat* y los mandamientos del Antiguo Testamento. Y como las redes de las iglesias, congregaciones y sectas mesiánicas son muy complejas, diversas y entremezcladas, podemos también descubrir una relación (por lo menos indirecta) entre Segundo Villanueva y el famoso profeta Ezequiel Ataucusi Gamonal.

La suya no fue una relación directa sino a través de otro guía religioso que había comenzado predicando con Ezequiel (antes de separarse de él): se trata de José Alfredo Loje, el cual había fundado en Lima la Iglesia de los Israelitas del Nuevo Pacto (con una sección en Trujillo). A mediados de los años 1950, Segundo Villanueva celebró con José Alfredo Loje varias veces el Sábado y las fiesta de las Cabañas, pero finalmente rehusó unirse a él (uno de los desacuerdos graves tocaba al tema de la Trinidad, que Loje no ponía en duda).

Al final de esa década, Segundo Villanueva abrió en Cajamarca un taller de carpintero (lo que le permitía organizar su tiempo para poder celebrar los Sábados y otras fiestas), y él fue seguido por un pequeño grupo de fieles. Poco a poco este grupo de sus fieles crece, y a comienzos de la década de 1960 Segundo decide llamar a su congregación Israel de Dios, que llega a reunir unos cincuenta miembros. Para entonces ya han abandonado por completo los ritos católicos y se esfuerzan por seguir de la manera mas estricta posible los ritos mosaicos.

Aquí se plantean varias preguntas, ¿de dónde venían estos fieles?, ¿quiénes eran?, ¿eran descendientes de los cristianos-nuevos de la época colonial? Las respuestas no son claras, algunos de ellos tal vez lo pretendían, pero parece que la gran mayoría eran sencillamente mestizos peruanos sin más particular ascendencia.

No podemos seguir ahora todas las peripecias en detalle, pero tenemos que señalar dos acontecimientos notables que tuvieron lugar en 1967.

En primer lugar, la noticia de la Guerra de los Seis Días hace descubrir a Segundo Villanueva y a su grupo que, además de los hebreos de la Biblia, existían todavía judíos, judíos contemporáneos. Es cierto que podemos preguntarnos si hasta entonces realmente lo ignoraban, es muy complejo: se puede decir que tal vez sabían algo pero sin tener realmente conciencia, y ahora toman conciencia. En Brasil encontramos informantes que contaban algo parecido (lo mismo que en Portugal, cuando a comienzos del siglo XX Samuel Schwarz descubrió comunidades de judaizantes en Belmonte).

En segundo lugar, otro acontecimiento notable ocurrió en 1967, relacionado con la extraordinaria noticia (de la Guerra de los Seis Días). Segundo Villanueva salió con una veintena de personas hacia la selva amazónica para fundar una colonia. Tal vez podemos hacer una relación también, a saber con la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal de Ezequiel Ataucusi Gamonal.

Segundo Villanueva contó después que querían fundar como un *kibutz* y crear las condiciones de una vida religiosa estrictamente bíblica. ¿En qué medida estaban buscando una manera de Tierra Prometida, como lo hacían los Israelitas del Nuevo Pacto Universal de Ezequiel? Segundo Villanueva llamó a la colonia, o al *kibutz* amazónico, Hebrón, y aquí tenemos los recuerdos de un participante, Demetrio Guerra Torres:

> Aprobamos unánimemente de salir para la selva amazónica, exactamente después de la Guerra de los Seis Días.

> Estábamos diez y nueve hermanos y llevamos suficientes abastecimientos, herramientas y medicinas […]. El Ministerio de Agricultura nos otorgó lotes para cultivar y cosechar café, cacao, caña, yuca, naranjas, limones, chirimoyas, etc. Estábamos encantados de cultivar la tierra y de gozar de sus frutas, celebrando las fiestas que el Señor había mandado a Moisés, su servidor, en el Monte Sinaí […] Nuestros guías eran el Señor Segundo y el Señor Álvaro Villanueva.

Pero la comunidad de la colonia Hebrón no tardó en dividirse, sobre todo por razones religiosas. Varios hermanos no podían admitir el rechazo total de la divinidad de Jesús y se separaron (para formar otra secta religiosa).

En 1970 Segundo Villanueva, su hermano Álvaro y Demetrio Guerra emprendieron un viaje a Lima para encontrar los miembros de la comunidad judía, y pidieron consultar al rabino sefardí Abraham Benhamu. Explicaron lo que era la comunidad Israel de Dios, pero el rabino se mostró muy desconfiado: ¿qué querían estos campesinos? El rabino se tranquilizó cuando los visitantes le indicaron que deseaban, sobre todo, estudiar: les regaló un diccionario de hebreo, algunos almanaques y otros libros.

Después de esta visita al rabino Benhamu, Segundo Villanueva decidió mudarse otra vez y establecerse en la ciudad de Trujillo, en un pueblo nuevo que llamaron El Milagro, con un pequeño grupo que le siguió. Segundo montó una pequeña fábrica de escobas de paja. Otro grupo de hermanos *de Israel de Dios* regresó a Cajamarca, y los demás se quedaron en la selva.

La comunidad Israel de Dios seguía observando los mandamientos del Antiguo Testamento, y en 1971 Segundo Villanueva y su hermano Álvaro viajaron otra vez a Lima para

hacerse circuncidar; los fieles de la Congregación hicieron lo mismo, pero las autoridades de la comunidad judía de Lima seguían desconfiando y no los reconocían como judíos. Cuando Villanueva quiso hacer inscribir a su hijo Yoshua en el Colegio Antonio de León Pinelo de Lima (colegio judío), su candidatura fue rechazada.

Pasaron los años, la situación seguía sin cambio, cuando aconteció un hecho extraordinario (de estilo "realismo mágico"): en 1980, la Sociedad Bíblica de Lima organizó un Concurso nacional, ecuménico, bajo los auspicios de la Embajada de Israel (preguntas muy detalladas sobre la Biblia, en particular sobre el Antiguo Testamento). Ecuménico, es decir que el Concurso estaba abierto a todas las Iglesias y congregaciones: católicos, evangélicos, presbiterianos, bautistas, etc. Hubo trescientos participantes en el Concurso, y ¿quién ganó? Ganó un joven de Cajamarca, Víctor Chico, miembro de Israel de Dios, quien había sido alumno de Segundo Villanueva.

El premio del concurso era un viaje de un mes a Israel, Víctor Chico hizo el viaje, estableció contactos, hizo conocer los "Indios judíos" de Perú ("Indios judíos": así fueron calificados). Como dicen los informantes: el Concurso fue el acontecimiento decisivo, el que "abrió las puertas". Varias personas, entre ellas rabinos, vinieron de Israel a visitar la comunidad Israel de Dios del Milagro (en Trujillo), y admiraron el fervor religioso de sus miembros.

Finalmente, en 1989, se reunió en Trujillo un tribunal rabínico, compuesto por tres rabinos ortodoxos, dos venidos de Israel y el tercero de Lima: examinaron los casos de un centenar de personas, y convirtieron a la mayoría (no todos, no separaban

las parejas, etc.). La primera *alya* (migración a Israel) tuvo lugar el año siguiente, en 1990, otra en 1991, y dos más fueron organizadas al comienzo del siglo XXI.

Conclusión parcial: vemos que en el caso de la conversión colectiva al judaísmo ortodoxo, se trata sobre todo de una evolución religiosa a partir de una influencia adventista. La mayoría de los miembros de Israel de Dios eran mestizos que no tenían herencia judía. Pero eso no excluye que una minoría de posibles descendientes de cristianos nuevos podían conservar, más o menos conscientemente, algunos rasgos de herencia: las cosas son complejas. En resumen, estamos en presencia de una ferviente fe judía, sin que necesariamente exista una memoria marrana (salvo en casos particulares).

*El origen judío-portugués de Celendín*

En Celendín di comienzo a mi "trabajo de campo" consultando a los autores locales ("los eruditos locales") que habían escrito sobre la historia del pueblo y de la Provincia. Son colegas: profesores de colegio, un director de escuela, periodistas.

1. El primer informante (testigo) con quien he tenido entrevistas es un director de escuela (jubilado) y un autor que publicó varios libros históricos sobre Celendín: se trata de Manuel Silva Rabanal, de 80-81 años, quien publicó recientemente *Folklor vivo de mi pueblo* (2009) y *Forjadores de la cultura celendina* (2010).

Don Manuel nos recibió en su casa, una muy antigua (data de la fundación de Celendín). Le pregunté primero sobre el origen de su familia, y él contestó repitiendo la historia que

le había contado su abuela, doña Amalia Pereyra Bazán. Ella contaba que su tatarabuelo era el coronel de dragones Raymundo Pereyra, quien había venido de Brasil a mediados del siglo XVIII, siguiendo el rio Amazonas y el Marañón. Así había llegado hasta el valle de Celendín con un grupo de migrantes que le habían seguido. ¿Y por qué habían migrado del Brasil? La respuesta a esta pregunta es muy clara, según la tradición de la familia, don Raymundo estaba huyendo de la Inquisición portuguesa a causa de su origen judío.

Cuando este grupo de migrantes llegó al valle de Celendín, allí se extendía una gran hacienda llamada la "Pura y Limpia Concepción de Zelendín", la cual pertenecía al Convento de la Monjas de Santa Clara de Trujillo. Los migrantes portugueses alquilaron tierras al Convento y se establecieron en el valle.

A finales del siglo XVIII, el valle estaba ocupado por una numerosa población compuesta de españoles, portugueses, indios y mestizos. Cuando el famoso arzobispo de Trujillo, Baltasar Jaime Martínez Compañón (de viaje para Chachapoyas) se dio cuenta de las ventajas de fundar una ciudad en el valle, él alentó a los arrendatarios a comprar las tierras con esta meta.

Los trámites duraron varios años, pero finalmente, en 1802, un edicto del rey Carlos IV fundó la Villa de Amalia de Celendín ("Villa" es el primer título administrativo, Celendín ascendió al rango de "Ciudad" algunos años más tarde, durante los años 1820). Durante todos los trámites, el coronel Raymundo Pereyra había tenido un papel determinante, y lógicamente cuando se reunió el primer Cabildo de la "Villa", don Raymundo fue elegido primer Alcalde "de primer voto".

Por supuesto me fui a investigar en los Archivos de la

Municipalidad, y el resultado es claro y obvio: en el primer libro del Cabildo encontramos todos los detalles de la repartición de las parcelas, la distribución de las manzanas y la confirmación de Raymundo Pereyra como primer Alcalde de Celendín. Así que no hay ninguna duda de que la fundación de la Ciudad de Celendín (primero como "villa") es efectivamente de origen judío-portugués.

2. Eso está confirmado por el artículo de Daniel Quiroz Amayo en la *Revista del Bicentenario de la Ciudad*: "El origen judío-portugués de la población de Celendín" (editado en 2002). El autor de este artículo falleció hace algunos años, y he tenido una entrevista con su hija, Socorro Quiroz Rocha.

Según ella relata, parece que sus ancestros llegaron también con Raymundo Pereyra, siguiendo el valle del Marañón. Ella contó datos interesantes a propósito de su familia paterna, localizada precisamente en el Valle del Marañón.

Ahora tenemos que tomar en cuenta una información importante: don Manuel Silva Rabanal y doña Socorro Quiroz Rocha junto con su familia son fervientes católicos. Y cuando preguntamos si han escuchado de posibles costumbres familiares que podrían ser una herencia judía, la respuesta es totalmente *negativa*. ¡Parece que no hay ninguna memoria marrana! Aún más: cuando pregunté a propósito del grupo que se convirtió al judaísmo hace veinticinco años, respondieron que no saben, que nunca escucharon nada de eso. Preciso, por tanto, que no hay nada sorprendente en que cristianos nuevos y descendientes de cristianos nuevos sean sinceros y fervientes cristianos católicos. Al contrario, tiene también algo de lógico.

Al mismo tiempo, es cierto que este tipo de "trabajo de campo" incluye también episodios frustrantes. Les voy a contar ahora uno de esos episodios de mi investigación. Es una anécdota sugerente. Encontramos a Socorro Quiroz Rocha en 2016, su madre estaba entonces de viaje en Lima, y durante toda la entrevista repetía: "qué pena que mi mamá está ausente, ella sabe mucho más que yo sobre el artículo de mi padre". Por eso el año pasado insistí para conseguir una entrevista con la madre de Socorro, la viuda de Daniel Quiroz Amayo, es decir la profesora Betty Rocha de Quiroz. Ya en Cajamarca encontramos a una prima de la profesora Betty, quien anunció cosas prometedoras: "Ella sabe mucho. Además su papá la llamaba: mi pequeña marranita". El padre de la profesora Betty era Alfredo Rocha Zegarra, un pintor de gran fama (por lo menos regional, además como buen celendino había viajado mucho por América y Europa).

Cuando por fin tuvimos una entrevista con la profesora Betty, ella fue muy amable, habló mucho sobre lo que le preocupaba, a saber, por un lado, la conmemoración del centenario del nacimiento de su padre, y por otro la clasificación de los papeles que su esposo había dejado, pero nada decía sobre los temas que me interesaban directamente. Al fin, me atreví a preguntar:

*–¿Y por qué su papá la llamaba "mi pequeña marranita"?*
–Eso no sé.
*–¿Usted no le preguntó?*
–Ah, ¡nunca se me ocurrió preguntarle!

Así nos quedamos un poco frustrados!

3. Para terminar esta segunda parte, vamos a regresar al primer informante, Manuel Silva Rabanel. Voy a añadir un dato que

puede ser interesante y que don Manuel cuenta con una sonrisa, y él mismo ha publicado en sus libros el siguiente episodio. Ocurrió que un nieto de Raymundo Pereyra tuvo un hijo natural con una esclava africana. En consecuencia don Raymundo decidió que sus descendientes desde entonces tendrían que dividirse en dos ramas: sus descendientes con pura sangre judía continuarían siendo Pereyra con *y* griega; y los otros descendientes (con mancha de sangre negra) serían Pereira con *i* latina.

Esta preocupación por la limpieza de sangre llama la atención. Todo pasa en este caso como si el origen judío tuviera el papel (por lo menos en el caso de los Pereyra con *y* griega) de ¡certificado de limpieza de sangre!

Conclusión parcial de esta segunda parte: los más auténticos descendientes de los judíos portugueses (fundadores de la ciudad) no tienen necesariamente una memoria marrana (en el sentido de huellas de prácticas judaizantes); pero tienen una conciencia aguda e histórica de su origen judío.

*Huellas de memoria marrana*

A pesar de lo expuesto hasta ahora, hay todavía en Celendín (y en Cajamarca) algunas huellas de memoria marrana, pero son muy fragmentadas, tenues, frágiles, por varias razones.

Primero, se ubican en el tiempo de los abuelos. Los informantes explican: "mi abuelo hacía así, me contaba eso, etc.". Es decir que llegamos tarde (hubiera sido mucho mejor todavía en los años de 1980).

Segundo, hay que tener cuidado también con el papel jugado por el adventismo (como hemos visto en el caso de Segundo

Villanueva). Existe un problema semejante (y un debate muy vivo) a propósito del sudeste de Estados Unidos, por ejemplo en lo concerniente a Nuevo México. También hay que tener cuidado, por supuesto, en la investigación de campo, con nuestras propias preguntas: ¡que no orienten demasiado el entrevistado! Voy a dar algunos ejemplos (cinco puntos).

1) Primer ejemplo: a propósito del tema de la vela del viernes. Consideramos ahora el caso del Director del Archivo del Cabildo de Celendín (que me ayudó a consultar el primer libro): se llama Víctor Manuel Paredes Jiménez, su abuelo materno se llamaba Victoriano Jiménez Chaves, y su bisabuela, Emilia, era hermana de doña Amalia Pereyra Bazán, la abuela de Manuel Silva Rabanal, aquella que contaba la historia del coronel Raymundo Pereyra. Es decir que don Víctor Manuel (el archivista) es algo así como sobrino de don Manuel (el autor del *Folklor vivo de mi pueblo*), y también es descendiente de Raymundo Pereyra.

Voy a citar ahora algunos pasajes de mi entrevista con don Víctor Manuel (el archivista):

–Pregunto: ¿ ha escuchado de costumbres particulares que tenían las familias antiguas?

–don Víctor Manuel contesta: "Sí, por ejemplo los sábados, en ciertas familias, como la mía, hacen el aseo total de la casa: aseo de ropa, de camas, salían a lavar los grupos de familias al rio grande. Lavaban todos los sábados, que es una costumbre judaica".

–Pregunto: ¿Había también algo el viernes?

–don Víctor Manuel: "Claro, había un candelabro, como la *menorah*, eso tenía mi familia. Mi abuelito lo encendía los viernes y los lunes.

–Pregunto: ¿Por qué los lunes?

–don Víctor Manuel: "Para un santo, por ejemplo. El sábado ya se dedicaban a arreglar la casa y el domingo se iba a la iglesia" [Y don Víctor Manuel continúa]: "Mi abuelito era un hombre muy católico, iba a las procesiones y todo. Mi abuelito, por ejemplo, cuando salía

de la casa, tocaba la puerta del lado derecho y se persignaba. Es algo que he podido observar en él".

2) Aquí llegamos al segundo ejemplo: el último dato que acaba de describir don Víctor Manuel me parece una joya (si no me equivoco). Este dato ha salido espontáneamente (mientras que para la vela del viernes he tenido que preguntar).

Este gesto (tocar la puerta del lado derecho) puede interpretarse como una memoria inconsciente del gesto de tocar la *mezuzah*. Y persignarse después es una manera de cristianizar el beso que se da en los dedos. En otras palabras: se trataría de una manera de síntesis sincrética (una síntesis marrana) entre judaísmo y cristianismo.

No sé si esta interpretación les parece demasiado atrevida, pero recogí este dato con otros informantes (y con variantes): por ejemplo, en el lado derecho de la pared hay a la vez la imagen de un santo, o un vaso con agua bendita. Pero siempre está presente el gesto de tocar el marco de la puerta y persignarse.

3) Tercer ejemplo: los ritos funerarios: con el mismo don Víctor Manuel Paredes Jiménez sale también claramente el tema de los ritos funerarios. Cito otra vez:

– Don Víctor Manuel: "La mamá de mi abuelo era Emilia Chaves Pereyra, hermana de la abuelita de mi tío Manuel Silva Rabanal. Por Pereyra dicen que son de ascendencia judía y ellos tenían esas costumbres. Por ejemplo, cuando alguien moría, de niño yo asistí a los velorios y la mortaja era blanca. Ahora ya no […] En los velorios se sentaban en sillas bajitas los dolientes. A la gente se le da su cafecito en la noche porque aquí lo velan dos días. Luego del entierro […] hacen sus misas siete días y el duelo dura un año".

Vamos a continuar con el tema de los ritos funerarios e indicaré ahora algunos datos que recogimos con otro informante Leónidas Silva Montellanos (no sé en qué grado es pariente de Manuel Silva Rabanal). En compañía de Leónidas Silva Montellanos visitamos el cementerio de José Gálvez, una aldea situada a una media hora de Celendín (en auto). Don Leónidas confirma no solamente el entierro con mortaja, sino también (como en Brasil) sin ataúd. Nos llevó hasta la parte antigua del cementerio, donde asegura que los difuntos fueron enterrados con mortaja sin ataúd, como fue el caso de su tío-abuelo Ulises, quien fue sepultado en 1945.

Otra observación: algunas tumbas reúnen dos signos, aquí también como en Brasil: una estrella para la fecha del nacimiento, y una cruz para la fecha de defunción (generalmente la estrella es aquí de cinco puntas, mientras que en Brasil es de seis puntas). Observamos además que sobre algunas tumbas unas piedrecitas habían sido depositadas (a la manera judía).

En muchas tumbas notamos también la costumbre de depositar (en el medio) una teja de la casa donde había vivido el difunto, con una cajita o hueco para una vela.

4) Cuarto tema: sobre la alimentación. Sobre el tema de la alimentación, las informaciones son diversas. En algunos casos, el abuelo no comía puerco ni cuy ni sangre, en muchos otros no respetaba ninguna regla de prohibición: a propósito del pan ázimo, muchas veces lo confunden con la hostia; se encuentra la manera de matar la gallina desangrándola. Pero en general, en lo que concierne la alimentación, hay una gran diversidad de comportamiento.

5) Quinto ejemplo: vamos a regresar al tema de la primera parte. Informantes del grupo que se convirtió: no quedan muchos testigos del grupo que se convirtió al judaísmo a fines del siglo pasado, porque casi todos migraron a Israel. Pero he podido encontrar y entrevistar a dos personas del grupo que siguen viviendo en Cajamarca.

Don Héctor León Chicne es dueño de un gran restaurante de Cajamarca, "El Zarco", cerca de la Plaza de Armas. Él no emigró a Israel, pero tres de sus hijas sí lo hicieron, se casaron y tienen hijos allá, y don Héctor viaja cada año en Pascua (*Pesaj*) para visitar a su familia israelí (tiene quince nietos allá, y otros en Perú). Por supuesto su restaurante está cerrado el sábado (pero no es *kosher*, sirve de todo).

Héctor León no ha nacido en la Provincia de Celendín, sino en la de Contumazá, más al oeste (pero también en el Departamento de Cajamarca). Llegó a Cajamarca en 1970, con quince años de edad, para trabajar como empleado en el mismo restaurante. Entonces se alojaba en la casa de su tío, que era miembro de la congregación Israel de Dios de Segundo Villanueva.

No tengo más información sobre su padre en Contumazá, si acaso él tenía una vinculación con el adventismo, pero don Héctor cuenta que en la casa de sus padres no se comía chancho ni cuy, tampoco sangre. Él evoca la vela del viernes, el sábado era día de descanso y describe las mismas costumbres funerarias (durante el velorio, la gente quedaba sentada sobre sillas bajitas o esteras).

A propósito de su padre recuerda algunos detalles más, que suenan algo "marrano": su padre no solamente le aconsejaba

evitar el ir a la iglesia, sino que además repetía fórmulas como: "Dios es sólo uno", "los santos no son más que palo".

Sobre la cuestión de la llegada de los judíos a Perú, don Héctor cuenta una versión muy distinta (que puede sorprender, pero tiene su coherencia, y se encuentra también en relatos de otros informantes). Según esta versión, los judíos llegaron en la época de Pizarro, mandados por la Reina de España para trabajar en las minas. Se aliaron con los indios, y cuando los españoles trataron de castigarlos y de perseguirlos, los judíos huyeron para refugiarse en Celendín y la selva amazónica (cortando las cuerdas del puente sobre el río Marañón después de su pasar por él).

Don Héctor agrega que durante un siglo los judíos no se mezclaron con los indios, y que después comenzaron a hacerlo, de tal manera que la población ahora es generalmente mestiza. Y a manera de conclusión, don Héctor se da él mismo como ejemplo (con el gesto). Lo cito: –"Yo mismo soy mestizo. Mira mi cara, tengo cara de cholo. Pero mira mis ojos: soy zarco!". Don Héctor tiene los ojos verdaderamente azul-verde! Y él añade: –"Tengo sangre mezclada. Mi fe judía viene de la parte judía de mi sangre!". Este comportamiento me parece tener un carácter muy ibérico.

*Conclusiones generales*

Las siguientes conclusiones generales pueden parecer paradójicas.

*1)* Los más auténticos descendientes de los judíos portugueses (de los cristianos nuevos de la época colonial) no parecen tener una memoria marrana en el sentido de prácticas judaizantes, pero tienen una conciencia histórica y un orgullo de su origen judío.

Sin embargo en algunos recuerdos se notan huellas fragmentarias de una memoria marrana.

*2)* La mayoría de las personas que se convirtieron formalmente al judaísmo a fines del siglo pasado son gente mestiza, y en su caso –generalmente– no se trata tampoco de memoria marrana, sino de fe religiosa (muchas veces con una etapa adventista).

*3)* A pesar de este cuadro, que recomienda la mayor prudencia, se pueden recoger algunos datos aislados, fragmentarios, hasta sincréticos, que sugieren la sobrevivencia de una memoria marrana confusa, en gran parte borrada por el efecto de las mezclas y del olvido. O también se trata de una memoria reinventada en los cuentos, las novelas y el folklore.

## Bibliografía


BURGA Larrea, Carlos. *Diccionario Geográfico-histórico de Cajamarca*,1983.

Silva Rabanal, Manuel. *Folklor vivo de mi pueblo* (2009).

Silva Rabanal, Manuel. *Forjadores de la cultura celendina* (en 2010).

Quiroz Amayo, Daniel. "El origen judío-portugués de la población de Celendín", *Revista del Bicentenario de la Ciudad* (2002).

Wachtel, Nathan. *La fe del recuerdo: laberintos marranos*, México, FCE, 2007.

## Semblanza de autores

*Alicia Gojman de Backal*

Nació en la Ciudad de México. Realizó sus estudios de doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesora de Tiempo Completo Titular C en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (FES Acatlán). Es fundadora de esta institución en 1975. Participa en el Programa de Investigación de dicha facultad a partir de 1985. Fue coordinadora de Extensión Universitaria en la ENEP Acatlán (actualmente FES) desde 1981 hasta 1985 y Subdirectora de la Dirección General de Asuntos de Personal Académico UNAM entre 1986 y 1989. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores desde 1984 hasta la fecha. Coordinadora del proyecto Historia Oral Judíos en México. Universidad Hebrea de Jerusalén 1987-1990. Responsable del Sub-proyecto 20 dentro del Macroproyecto 4, Diversidad, Cultura Nacional y Democracia en los tiempos de la globalización. Las Humanidades y las Ciencias Sociales. Historiografía Crítica Novohispana UNAM 2005-2009. Es Directora Honoraria del Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJUM).

*Silvia Hamui Sutton*

Nació en la Ciudad de México. Cursó sus estudios de licenciatura (1992-1997) en la Universidad Iberoamericana obteniendo el mejor promedio y Mención Honorífica. Acreditó la Maestría en Letras con especialización en Literatura Comparada en la Universidad Nacional Autónoma de México y, en 2006, obtuvo con mención honorifica el Doctorado en Letras por la misma institución. Ha sido docente en la Universidad Iberoamericana (UIA) desde 1997 hasta la fecha; y en la UNAM desde 2007. Ha participado en congresos y seminarios en México y el extranjero como el Quinto Congreso

Internacional sobre los Conversos y los Moriscos, Saint Louis University/ Universidad de Alcalá de Henares y el 1er. Encuentro Iberoamericano de Estudios sobre Oralidad, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, entre otros. Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales. Los libros *Sucedió en Alepo* (2005), *Cantos judeo-españoles: simbología poética y visión del mundo* (2008), *Interpretaciones literarias como apertura hacia el universo del "otro"* (2009); *El sentido oculto de las palabras en los testimonios inquisitoriales de las Rivera: judaizantes en la Nueva España* (2010-UNAM); y en 2013 coordinó el libro *Palabras al aire: discursos sobre oralidad* (UIA). *Lyrical Eroticism in Judeo Spanish Songs* (2017, Gaonbooks). Organiza y preside el Seminario Interdisciplinario de Arte en la UIA; es presidenta del comité académico del Centro de Investigación y Documentación Judío de México (CDIJUM); es vicepresidenta de la Asociación Mexicana de Estudios en Estética (AMEST). En 2009 le fue otorgado el Premio Rabino Jacobo Goldberg por su artículo: "Identificadores de los judaizantes y la re-significación de sus rituales en el contexto novohispano". Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT.

*Iván A. Kopylov*

Nació en 1981. Cursó sus estudios universitarios (1998-2003) en la Universidad Estatal Rusa de las Humanidades (Russian State University for the Humanities) en Moscú, Rusia. En 2006 obtuvo el Doctorado en Historia Universal en el Instituto de la Historia Universal, Academia Rusa de Ciencias, con el tema *La iglesia en la organización del poder y de la sociedad en el África Vándala*. Ha sido docente en la Universidad Nacional Rusa de las Humanidades desde el 2007 hasta el 2015. A partir de aquel año hasta la fecha es doctorando en Letras Mexicanas de la UNAM. El tema de investigación que desarrolla es *El mito histórico del arrianismo, los antitrinitarios y su presencia en la vida religiosa en la Nueva España*. También es becario del CONACYT. Su

campo de estudios: Antigüedad tardía; Grandes migraciones de los siglos IV-VI; reinos romano-barbáricos, España visigoda, África vándala, cristianismo, herejías en la Iglesia primitiva, arrianismo, relaciones judeo-cristianas, heterodoxia religiosa en la Nueva España y América Latina durante los periodos virreinal e independentista.

*Susana Bastos Mateus*

Es Investigadora de la Cátedra de Estudios Sefarditas Alberto Benveniste de la Universidad de Lisboa, del Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades de la Universidad de Évora y miembro del Centro de Estudios de História Religiosa, de la Universidade Católica Portuguesa, en el cual es coordinadora del grupo de trabajo *Expansão religiosa: civilizações e culturas*. Doctoranda en Historia Moderna, en el Programa Interuniversitário de Doutoramento em História (PiudHist). Ha sido becaria de investigación científica en los proyectos Dicionário Histórico de Sefarditas Portugueses: Corpo prosopográfico de Mercadores e de Gente de trato (sécs. XV-XVIII) y "Corpo prosopográfico de Homens de Cultura e de Ciência (sécs. XV-XVIII), en la Universidad de Lisboa. Integró el equipo de catalogación de los manuscritos portugueses y españoles de la Biblioteca Ets Haim/Livraria Montezinos de Ámsterdam, proyecto de dos años financiado por la Fundación Calouste Gulbenkian de Lisboa. Integra la comisión editorial de la revista *Cadernos de Estudos Sefarditas*, publicación con arbitraje científico. Es autora, con Paulo Mendes Pinto, del libro *Lisboa, 19 de Abril de 1506: o Massacre dos Judeus* (Lisboa, 2007). Con Carla Vieira publicó el libro *Mendes Benveniste. Uma família Sefardita nos alvores da Modernidade* (Lisboa, 2016). Con Jaqueline Vassallo y Miguel Rodrigues Lourenço publicó *Inquisiciones: Dimensiones Comparadas* (Córdoba, 2017).

*Angelina Muñiz-Huberman*

Es, sin duda alguna, una de las escritoras más representativas de nuestro país. En parte, ello se debe a su manejo de la lengua castellana, a la contribución en la comprensión y recuperación de la memoria histórica del exilio español en México y a su brillante discurrir en los estudios de cultura sefardí. Su literatura se define por la experiencia de un triple exilio: "por la lengua, por el país y por la religión". Debido al estallido de la Guerra Civil Española, Angelina, de padres españoles, nació en Hyères al sur de Francia en 1936. Poco tiempo después, la familia se traslada a París, luego a Cuba, donde permanece alrededor de cinco años, y en 1942 desembarca en el Puerto de Veracruz para residir en la capital mexicana. Sus aportes más significativos a la lengua y literatura castellana mantienen un estrecho vínculo con la construcción de su propia identidad. Para Muñiz-Huberman es primordial la escritura y la investigación. En el ámbito de la literatura mexicana inauguró la novela neohistórica con la publicación de *Morada interior* (1972) en donde integra de manera sutil y reveladora una serie de elementos autobiográficos y de ficción. Además de este género, escribe poesía, cuento, ensayo y tiene una importante trayectoria como traductora, con lo cual destaca entre algunos integrantes del grupo hispanomexicano no sólo como escritora, sino como profunda investigadora de los diversos géneros literarios. Como heredera de tradiciones judías, también ha orientado buena parte de sus estudios hacia la cábala y la mística sefardí, su papel histórico y su relación con la literatura del exilio. Recientemente se publicó un libro sobre su obra (*El exilio de "Dulcinea encantada": Angelina Muñiz-Huberman escritora de dos mundos* por Luz Elena Zamudio) y, próximamente, aparecerá *Fuego negro en fuego blanco: aproximaciones a la obra de Angelina Muñiz-Huberman* de Darrell Lockhart. Muestra de su extraordinaria calidad narrativa y los aportes sustanciales a la cultura su obra está traducida al inglés, francés, italiano, hebreo, idish, turco y búlgaro. Muñiz-Huberman fue la primera recipiendaria del premio Sor Juana Inés de la Cruz en la Feria

Internacional del Libro de Guadalajara con *Dulcinea encantada* en 1993. Otros premios que ha recibido son el Xavier Villaurrutia, Magda Donato, Fernando Jeno, José Fuentes Mares, Woman of Valor Award, Premio Universidad Nacional, Premio Sor Juana Inés de la Cruz, UNAM. Pertenece al Sistema Nacional de Creadores de Arte desde 1994, recibió nuevamente tal distinción en 2004 y 2010. Es Miembro Honorario del Seminario de Cultura Mexicana y Maestra Emérita Nacional por la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

Un rasgo que caracteriza a Muñiz-Huberman es su significativa trayectoria como docente pues ha contribuido a la formación de varias generaciones de escritores y maestros de México. Del mismo modo, ha participado en casi 200 congresos, coloquios, mesas redondas con cursos y conferencias en múltiples universidades nacionales y del extranjero. Ha fungido como jurado de concursos literarios, entre los que destacan: Ateneo Español, Literatura de Mujeres (DEMAC); Juan Rulfo por Primera Novela; Xavier Villaurrutia de Escritores para Escritores; Rosario Castellanos; Sor Juana Inés de la Cruz de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara y el Premio Nacional de Ciencias y Artes. Investigadores, escritores y críticos literarios como Seymour Menton, Bernard Sicot, Naomi Lindstrom, Maryse Bertrand de Muñoz y Adolfo Castañón, entre muchos otros, han publicado libros y ensayos críticos sobre la obra de Muñiz-Huberman, los cuales alcanzan alrededor de 700 estudios y artículos, por mucho ella es una valiosísima interlocutora en cuanto a literatura en lengua castellana se refiere. Sus diversas contribuciones en el ámbito de la cultura hispanoamericana, la mística sefardí y la resignificación de la experiencia del exilio, muy brevemente esbozadas en este texto, han trascendido más que fronteras. Constituyen un legado histórico difícil de traducir pero de suma importancia para la comprensión de tres capítulos fundamentales en la historia universal: la Guerra Civil Española, la diáspora judía y los protagonistas del exilio español en México durante el siglo XX.

*Natalia Muchnik*

Natalia Muchnik es historiadora, profesora titular en la EHESS, en París. Tras haber estudiado los marranos y la Inquisición durante el Antiguo Régimen, y luego la diáspora sefardí, se interesó en comparar minorías y diásporas religiosas en los siglos XVI, XVII y XVII. Más recientemente, su trabajo se enfocó en las cárceles del Antiguo Régimen, especialmente en Francia, Inglaterra y España. Ha publicado, entre otros libros, *Une vie marrane: les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVII*e *siècle* (París, 2005), *De paroles et de gestes. Constructions marranes en terre d'Inquisition* (2014) y *L'Europe des diasporas (XVIe-XVIIIe s.)* (2019).

*David Gitlitz*

Educador, administrador y profesor de español cuyos intereses académicos incluyen la Edad de Oro de la literatura española, la historia hispano-judía y las peregrinaciones. También es autor y coautor de varios libros sobre literatura hispánica, historia sefardí y peregrinación. Rastreó documentos de la Inquisición de España, Portugal y otros lugares para escribir *Secreto y engaño: la religión de los criptojudíos.* En colaboración con Linda Kay Davidson, colega de la Universidad de Rhode Island, ha escrito libros como *Una llovizna de miel: las vidas y las recetas de los judíos secretos de España*.

*Nathan Wachtel*

Nació en Metz, en 1935. Historiador y antropólogo francés que cuenta con un amplio reconocimiento internacional como especialista en historia colonial de Iberoamérica y del Perú. Profesor emérito del Collège de France, institución de la cual fue titular de la cátedra de Historia y Antropología de las

Sociedades Meso- y Sudamericanas, y director del Laboratorio de Antropología Social. Asimismo, ha sido director de estudios y miembro del Consejo de Administración de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, y miembro del Consejo de Administración de la École Normale Supérieure de Lettres et Sciences Humaines de Lyon. Ha sido fundador y director del Centre de Recherches sur les Mondes Américains (CERMA), y fundador y codirector de la revista *History and Anthropology*. De su amplia obra cabe destacar los siguientes libros: *La visión de los vencidos: los indios del Perú ante la conquista española* (1530-1570); *El retorno de los ancestros: los indios urus de Bolivia, del siglo XX al siglo XVI*; *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*; *La lógica de las hogeras*, y *Memorias marranas*. Ha consagrado sus investigaciones al estudio de la visión de la conquista española por las poblaciones originarias del Perú, a partir de fuentes orales y de fuentes escritas incas vertidas en castellano. Ha contribuido a impulsar la renovación historiográfica que acentúa su enfoque en las poblaciones nativas durante la conquista y colonización españolas, y que busca identificar las categorías de la visión del mundo de dichos grupos. Su obra ha promovido una escritura de la historia desde abajo y el empleo de la memoria oral como fuente de investigación. Es Doctor *Honoris Causa* de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Su obra y personalidad han enriquecido el conocimiento del mundo andino y han sido parte destacada de la renovación historiográfica que dio lugar a la llamada Nueva Historiografía Peruana.

# Resúmenes

*Alicia Gojman de Backal*, "*El modo de llamar a Dios* de Joseph Lumbroso o Luis de Carvajal, *el Mozo*"

El presente artículo analiza el librito de Joseph Lumbroso o Luis de Carvajal, *el Mozo*, que escribió entre los años de 1592 y 1594, en el cual le pide a Dios que lo saque del cautiverio en el que se encuentran él y su familia. Lo tituló *El modo de llamar a Dios*, en el cual manifiesta un misticismo y una religiosidad extremos y su deseo de vivir y morir dentro de la Ley de Moisés. Se refiere a sus Memorias y a su vida desde que llegó a Nueva España en el grupo que comandaba su tío Luis de Carvajal y de la Cueva, conquistador del Nuevo Reino de León.

*Palabras clave*: Adonai, Ley de Moisés, cautiverio, Inquisición, procesos.

***

*Silvia Hamui Sutton*, "Discursos mesiánicos de los judaizantes novohispanos: desde la devoción de Luis de Carvajal hasta la influencia de la Ilustración en Rafael Gil Rodríguez"

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo el concepto del Mesías, así como los valores sociales y políticos que predominaban en el contexto novohispano (como las jerarquías sociales, el honor y el linaje) se fueron transformando a lo largo del dominio colonial. Desde el siglo XVI, con Luis de Carvajal, *el Mozo*; el XVII, con Tomás Treviño de Sobremonte, hasta Rafael Gil Rodríguez en el XVIII, se marcan diferencias tanto entre las actitudes de los inquisidores como de los reos. Nos detendremos más precisamente en Rafael Gil Rodríguez, que fue un judaizante que se mostraba altanero y arrogante frente a sus victimarios que argumentaba su defensa a partir de referentes literarios y personajes bíblicos con

los que se identificaba. En este sentido, las novelas de caballería y los cantares de gesta eran una de sus fuentes de inspiración para contrarrestar la injusticia a la que estaba sometido, es decir, la ficción le servía como modelo de acción, pero adecuada al ámbito carcelario. Así, los inquisidores y las autoridades de la Iglesia representaban los enemigos a vencer mientras él posicionaba sus acciones y su discurso como los de un profeta o "caballero andante" dispuesto a enfrentar pruebas arriesgadas para mostrar sus proezas. Más allá de identificarse como héroe solitario, utilizaba también los referentes profético-sagrados del *constructo* mesiánico para sustentar sus ideas aludiendo a lo divino. Él mismo se decía *mesías de caballería* cuya misión era salvar el mundo.

*Palabras clave*: mesianismo, Inquisición, caballería, Nueva España, criptojudíos.

***

*Iván Kopylov*, "¿Fue Gregorio López un criptojudío?: intento de precisar algunos puntos controvertidos en la biografía de un ermitaño novohispano"

Los procesos inquisitoriales de Luis de Carvajal, *el Mozo*, poeta religioso y judaizante novohispano más famoso del siglo XVI, nos cuentan sobre los contactos entre él y el ermitaño Gregorio López, a quien Luis adoraba a pesar de su rechazo del cristianismo.

Parece digno de subrayar que el libro de *Revelación*, cuya autoría es comúnmente adscrita a San Juan, el Teólogo, tiene muchos rasgos de la tradición apocalíptica judía y pertenece a la época del judeo-cristianismo, cuando la Iglesia todavía no se ha separado por completo de la sinagoga. Los paralelos vetero-testamentarios entre la visión de la Jerusalén nueva y las torturas apocalípticas son evidentes, y López los notó y los atribuyó correctamente. Alfonso Toro califica a López como criptojudío y cita algunos pasajes del *Tratado de Apocalipsis* donde los judíos son equiparados con los "justos", pero de manera superficial.

La idea propuesta en el capítulo consiste en que López, como representante encubierto del alumbradismo, podría haber tenido un interés especial en la imagen del judeo-cristianismo, principal dentro de un paradigma de la iglesia espiritualmente renovada. Podemos suponer también que buscaba un paradigma histórico-dogmático integral, propio para la fe de la Iglesia cristiana de los primeros siglos.

No se puede juzgar abiertamente si López profesaba el antitrinitarismo en secreto. Sin embargo, un factor clave en este sentido podría haber sido la característica dada a este último por Luis de Carvajal que, como hemos investigado en una publicación previa, respetó mucho al ermitaño por haber profesado una idea de Dios similar a la de los judíos (mientras tanto, no sabemos nada si practicaba Gregorio López los ritos de la Ley de Moisés o no).

*Palabras clave*: criptojudaísmo, alumbrados, Apocalipsis, mesianismo, escatología.

***

*Susana Bastos Mateus*, "Las 'juderías italianas' y los cristianos nuevos portugueses en la Nueva España" del siglo XVII

A lo largo de los siglos XVI y XVII algunas ciudades italianas como Venecia, Ferrara y Livorno fueron importantes polos de atracción para los cristianos nuevos portugueses, tanto para los que aún permanecían en la Península Ibérica como para aquellos que ya se encontraban en los espacios de la diáspora. Para el caso de la Nueva España, el paso por las "juderías italianas", o el contacto con individuos que ahí habían residido, proporcionaba la obtención de conocimiento de lo que era la vida de los judíos en las llamadas "tierras libres", así como la circulación de narrativas sobre las comunidades de la diáspora. A través de algunos estudios de caso, pondremos nuestra atención en el efecto de este flujo de

comunicaciones en las comunidades italianas en la vida cotidiana de los cristianos nuevos portugueses residentes en la capital de la Nueva España.

*Palabras-clave*: Inquisición portuguesa, Livorno, Nueva España, judeoconversos, conversión, diáspora.

***

*Angelina Muñiz-Huberman*, "Criptojudaísmo o la fuerza de la sangre"

El título de la novela ejemplar de Cervantes es el punto de partida. Implica la herencia, la memoria, la fortaleza. Entre los temas expuestos se encuentra el papel fundamental de las mujeres, "las empecinadas", en mantener la identidad judía aún en las peores circunstancias. La doble realidad política y religiosa externas frente a los valores internos. Una nueva forma de elaborar la literatura (Fernando de Rojas, Mateo Alemán, Miguel de Cervantes, la novela picaresca). La dispersión. Los "esperandos". Nuevos papeles en la sociedad (comercio, gobiernos, espionaje, piratería). Las sinagogas. La novela ejemplar de Miguel de Cervantes, "La fuerza de la sangre", a la luz de estas circunstancias. Cervantes y la conexión con los portugueses. Los portugueses en la Nueva España. Reflejos contemporáneos. El aporte científico: estudios sobre el ADN y el criptojudaísmo.

*Palabras clave*: "Esperandos", "portugueses", piratería, literatura, ciencia.

***

*Natalia Muchnik*, "*Es Villareal tierra de confesos judaiçantes*: territorialidad del marranismo en la España de los siglos XVI y XVII"

Los conversos hispanos, en gran parte de origen lusitano en la España de los siglos XVI y XVII, carecen de apego al territorio. Tal es la imagen dominante en la sociedad hispana, marcada por los estatutos de limpieza de sangre y la actividad inquisitorial, y frecuentemente retomada por la historiografía. Por cierto, impulsada por sus actividades comerciales y favorecida por sus extensas redes familiares, su movilidad geográfica es intensa. Sin embargo, cabe destacarse que sus desplazamientos alternan con períodos de estabilidad y permiten la génesis de anclajes territoriales. Así es como las prácticas judaizantes y la organización de comunidades marranas, que funcionan a modo de las sociedades secretas de Simmel, dan lugar a nuevas formas territoriales, tanto concretas como imaginarias, que integran a los conversos en la diáspora sefardí. Por lo tanto, este se propuso examinar la territorialidad marrana a través de sus diversos anclajes y de sus "territorios circulatorios", tanto como del registro imaginario así creado.

*Palabras clave*: territorialidad, marranismo, desplazamiento, redes familiares, comercio.

***

*David Gitlitz*, "*Cadacualadas*: judaizantes en los reales de minas mexicanos en el siglo XVI y la transmisión de la identidad judía"

De los judaizantes que llegaron a México el siglo XVI, casi todos de abuelos españoles que escogieron el exilio sobre la conversión, y padres portugueses que fueron convertidos a la fuerza, una minoría decidió buscar sus fortunas en los reales de minas. A diferencia de los judaizantes que se agregaron en el gran *minyan* informal en la capital de Nueva España, hacia el final de ese siglo éstos vivían en cierto aislamiento. Y también a diferencia de los de la ciudad, la mayoría de ellos escogió no transmitir su sentido de identidad judía a sus hijos.

*Palabras clave*: judaizantes, aislamiento, identidad, Real de Minas.

***

*Nathan Wachtel*, "¿Una memoria marrana en Celendín?"

Según una tradición oral muy difundida, la población de la pequeña ciudad de Celendín, capital de Cajamarca (en el norte de Perú), tiene la fama de ser de origen judío-portugués y varios indicios lo atestiguan: su gente tiene piel blanca ("la más blanca de todo el Perú"), pelo rubio y ojos azules o, aún mejor, ojos verdes ("zarcos"). Además tienen vocación para dos tipos de oficios: el comercio o los estudios; como consecuencia, los celendinos siempre viajan por el mundo entero, tal como el "Judío errante".

Además, un episodio de la historia reciente de Celendín llama la atención: entre 1989 y 1991 se llevó a cabo la conversión colectiva al judaísmo oficial, ortodoxo, pronunciada por un tribunal rabínico (*Beit Din*), de más de un centenar de personas del norte de Perú (Celendín y otras ciudades como Cajamarca, Trujillo, etc.). Después de su conversión la mayor parte del grupo hizo la *Alya* o migración al Estado de Israel.

De lo anterior surgen las siguientes preguntas: ¿de donde proviene la fama del origen judeo-portugués de Celendín? ¿Las personas que se convirtieron oficialmente al judaísmo son descendientes de los cristianos nuevos de la época colonial? ¿Todavía existen huellas de costumbres familiares que manifiesten una memoria marrana (más o menos consciente)? Mis investigaciones de campo en Celendín y su región, durante los últimos años, me permitieron recoger algunos datos para tratar de contestar tales preguntas.

*Palabras clave*: Celendín, marranismo, cristianos nuevos, costumbres, memoria.

Criptojudíos
Siglos XVI-XVIII

Editado por el Centro de Documentación
e Investigación Judío de México
Coordinadora de la edición
Silvia Hamui Sutton

Se terminó de imprimir en enero de 2019
Imprenta Litoroda
Edición gráfica y editorial
María Mercedes Olvera Pacheco

El tiraje consta de 1,000 ejemplares
Interiores: papel bond de 90 g
Portada: papel couché de 250 g
Impreso en offset

לא יהיה לך
זכור את יום
לא תרצח
לא תנאף
לא תחמוד